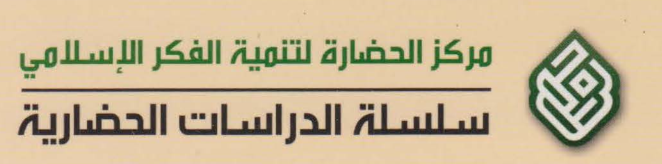


الثابت والمتغيّر في الأدلّة النصيّة

دراسة في آليّات الاجتهاد الفقهي

حسن علي أكبريّان

ترجمة: زين العابدين شمس الدين



حسن علي أكبريّان

أستاذ في الحوزة العلمية وباحث متخصص في الفقه وفلسفته. زاول التدريس والبحث العلميّ في عددٍ من المؤسسات العلمية في الحوزة له عدد من الدراسات منها:

• درآمدى بر قلمرو دين، پژوهشگاه فرهنگ و انديشه اسلامى، ١٩٩٨.

• ارزش دنيا، انتشارات كانون انديشة جوان، ٢٠٠٧.

• معيارهاى بازشناسى احكام ثابت ومتغير در روايات، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامى ٢٠٠٧.

• قاعده عدالت در فقه اماميه، إعداد، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامي، ٢٠٠٧.

وله عدد من المقالات العلمية المنشورة في مجلات متخصصة. وله كذلك عدد من الأعمال في مجال التحقيق ونشر المخطوطات التراثية.

الثابت والمتغيِّر

في الأدلة النصية

دراسة في آليات الاجتهاد الفقهي

حسن علي أكبريان

الثابت والمتغيِّر في الأدلة النصية

دراسة في آليات الاجتهاد الفقهي

ترجمة:

زين العابدين شمس الدين



المؤلّف: حسن علي أكبريان
الكتاب: الثابت والمتغيِّر في الأدلة النصية: دراسة في آليات الاجتهاد الفقهي
العنوان الأصلي: معيارهاى بازشناسى أحكام ثابت ومتغير در روايات
الناشر الأصلي: پژوهشگاه علوم وفرهنگك اسلامى
ترجمة: زين العابدين شمس الدين
المراجعة والتقويم: فريق مركز الحضارة
الإخراج: محمد حمدان
تصميم الغلاف: حسين موسى
الطبعة الأولى: بيروت 2013
ISBN: 978-614-427-026-4

Constant and Variable in Textual Evidence:
A study in the Mechanism of Jurisprudence

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن قناعات واتجاهات مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي»



مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

Center of civilization
for the development of islamic thought

بناية ماميا ط 5 ـ جادة حافظ الأسد ـ بئر حسن ـ بيروت
هاتف: 826233 (9611) ـ فاكس: 820378 (9611) ـ ص. ب55/ 25
info@hadaraweb.com
www.hadaraweb.com

المحتويات

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

كلمة الناشرين

من المعلوم أنّ العلوم كلّها تطوّرت ونمت في سياق محاولة الإنسان حلّ المشكلات التي كانت تواجهه في حياته العملية اليومية، أو في حياته العلمية. فكانت تظهر للإنسان المشكلة فتثير فيه فضول البحث عن حلٍّ لمعالجتها. وما أجمل ما عبّر به بعض علماء المنطق المسلمين بقولهم: إنّ العلم هو حاصل «حركة الذهن بين المعلوم والمجهول». والعلوم الإسلامية ليست بدعًا بين العلوم فهي أيضًا مجموعة من المحاولات المتراكمة لحلّ معضلات كانت تعترض طريق الإنسان في حياته اليومية أو حياته العلميّة، وعلم أصول الفقه هو أحد هذه العلوم ونموذج بارز من نماذجها. فقد بدأ البحث الفقهيّ لمعرفة الأحكام الشرعية للوقائع التي يتوقّع الإنسان وجود حكم شرعيٍّ يتعلّق بها. ثمّ خلال البحث الفقهي والتعامل مع النصوص الحديثيّة والأدلة الفقهيّة عمومًا كانت تظهر بعض الأسئلة التي لا يمكن لمسيرة البحث العلميّ الفقهيّ أن تستمرّ دون الإجابة

عنها. فولد إثر هذه الأسئلة علم جديد أسماه الفقهاء علم أصول الفقه. وتكرّرت قصّة ولادة العلوم من أمّ العلوم «الفلسفة».

وما دامت مسيرة البحث الفقهي مستمرّة، فإنّ أسئلة جديدة سوف تظهر ومحاولات حلول مبتكرة سوف تتفتّق عنها عقول الأصوليّين. ومن المشكلات التي ظهرت خلال البحث الفقهيّ مشكلة التمييز بين الأحكام الثابتة والمتغيّرة. وذلك أنّ تطور الحياة والأوضاع الاجتماعية والظروف التاريخيّة المحيطة بتشريع الأحكام كانت بالضرورة تقتضي وجود بعض الأحكام الخاصّة بتلك الظروف، ما يدعو إلى عدم إمكان تعميم هذه الأحكام إلى حالات أخرى تختلف في ظروفها ومقتضياتها. وهنا واجه الفقيه سؤال التمييز بين تلك الأحكام الظرفية وسائر الأحكام الثابتة التي شرّعها الله لكلّ المجتمعات والأوضاع.

وهذا الكتاب الذي يقدّمه **مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي** إلى القارئ الكريم وينشره بالتعاون مع **المركز العالي للعلوم والثقافة الإسلامية** هو محاولة علميّة لحلّ هذه الإشكالية والإجابة عن الأسئلة المطروحة في هذا المجال. فهو يحاول تقديم المعايير التي تسمح للفقيه بعدم العمل بنصٍّ حديثيٍّ بحجّة أنّه نصٌّ ظرفيٌّ موقّت، وعكس ذلك. يأمل الناشران أن يكون في هذا الجهد المشترك إضافة إلى المكتبة العربية الإسلامية، وخطوة إلى الأمام تفتح الباب أمام خطوات أخرى تسير على الدرب نفسه. والله من وراء القصد.

مركز الحضارة
لتنمية الفكر الإسلامي

المركز العالي
للعلوم والثقافة الإسلامية

مع القارئ

لقد واجهت الحياة المتجدّدة في عالمنا المعاصر تحدّيات عدّة، تركت بصماتها على الدين وأهله؛ حتى أصبحت مواكبة متغيّرات هذا العصر من أهمّ الأمور التي شغلت بال مبلّغي الدين. ويلاحظ ـ من جهة أخرى ـ أنّه لم يُفصَل بشكل واضح بين الأقوال والسِيَر في التراث المنقول عن المعصومين (ع)؛ ومعرفة ما إذا كانت أحكاماً شخصية أو قضائية أو ولائية كانت تعالج تلك الموارد من التراث الذي يطلق عليه عنوان الدين. فكثيراً ما كان يشتبه الأمر على الباحث؛ فيطلق على كلام المعصوم أو فعله حكم الثابت، والحال أنّ له في الواقع حكم المتغيّر.

من هنا، فإنَّ إعادة النظر في كلام المعصوم (ع) وفعله للتفكيك بين الحكم الثابت المنتزع منها والمتغيّر، يُعدّ ضرورة ملحّة لمقام الإفتاء وبيان الأحكام، كما يُعتبر حاجة واضحة لجعله الميزان في مواجهة أهل الدين للتحدّيات المعاصرة.

وكان هذا الأمر الهامّ حافزاً للقيام بدراسات مختلفة في هذا المجال، وذلك لدواعٍ عدّة، هي:

1 ـ معرفة المعايير والقواعد التي يمكن أن تساعد في الفصل بين

الأحكام الثابتة والمتغيّرة الموجودة في المصادر الفقهية. فينبغي أولاً أن تكون هذه المعايير والقواعد مشتملة على الاعتبار الأصولي والحجية التي تخوّلنا الإفادة منها في مقام الاستنباط، وثانياً أن تكون بلغة الفكر المعاصر؛ كي تكون حاضرة للإجابة على التساؤلات الحديثة، وثالثاً أن تكون نابعة من النصوص والأحداث التي جرت في عصر التشريع؛ وحتّى لا تكون مجرّد مسألة انتزاعيّة وذوقيّة بعيدة عن الفقه ومصادره.

2 ـ عندما نحصل على هذه المعايير، علينا أن نطبّقها على المصادر الفقهية؛ حتى يُعاد من خلالها التعرُّف على الأحكام الثابتة والمتغيّرة. والخطوات السابقة تمثّل ـ في الواقع ـ مقدّمة للوصول إلى هذه النتيجة. ولا تقتصر فائدة هذه الدراسة على وجود قيمة ذاتية لها، بل يمكنها أن تكون مفيدة أيضاً في تقييم تحقيقات الجهة الأولى وكونها واقعيّة أو انتزاعيّة.

3 ـ من جهة أخرى، علينا بعد معرفة الأحكام الثابتة والمتغيّرة أن نتعرّف على نوع الترابط بين هذه الأحكام، ومدى علاقتها بمقتضيات تاريخ الصدور وظروفه؛ لنكتشف منها معياراً ـ ولو إجمالياً ـ لصدور الأحكام المتغيّرة على أساس الأحكام الثابتة للدين ومقتضيات العصر الراهن. وصعوبة هذه الجهة من الدراسة تتمثّل في أنّ الأساس للأحكام المتغيّرة هي الأحكام الثابتة من جانب، والظروف التاريخية المحيطة بها من جانب آخر. ومن الواضح أنّ الجمع بين هذين الأمرين صعب جداً، ولو بضربٍ من الخرص والتخمين.

وبعبارة أخرى؛ يمكن اعتبار الجهة الأولى بحثاً أصولياً؛ والثانية بحثاً فقهيّاً؛ والثالثة تعتبر دراسة وسطية في ما بين الفقه والتاريخ التحليلي.

وفي هذا المجال، يسرُّ «مركز بحوث الفقه والحقوق لكلية

العلوم والثقافة الإسلامية» أن يقدّم هذا الكتاب في الجهة الأولى من البحث والذي يتضمّن الخصائص المذكورة آنفاً للوسط العلمي، وأن يجعل في قائمة أعماله الجهة الثانية من البحث بعد ما يتلو هذا العمل من انطباعات.

والكتاب الذي بين يدي القارئ هو حاصل لتحقيق والمثابرة والتنظير والدراسة للفاضل الشيخ حسن علي علي أكبريان، في بحث الثابت والمتغيّر في الأحكام.

ويرى المركز لزاماً عليه أن يشكر كلّاً من العالِمين السيد ضياء مرتضوي والشيخ علي رحماني اللذين تحمّلا عبء مراجعة هذه الدراسة مرحلة بعد أخرى، مضافاً إلى العالِمين الشيخ محمد تقي سبحاني والشيخ علي عندليب اللذين تفضلا بالمشاركة في المجلس الاستشاري للمركز، ثمّ العمل على تقييم هذا النتاج.

وفي الختام، نشكر الباحث المحترم، كما نشكر مدير الفريق العلمي في المركز الشيخ ضيائي فر، الذي عكف طوال هذه الدراسة على المراجعة والرقابة وبيان الملاحظات الهامّة.

أحمد مبلّغي

«مركز دراسات الفقه والحقوق»

مقدّمة

إنّ البحث في «معرفة معايير الحكم الثابت والمتغيّر في الروايات»، كان بعيد الجهد في الفقه الشيعي، إلّا أنّ الفقهاء قلّما تناولوا المسألة على حدة. فالشيخ الطوسي حينما اعتبر أنّ صدور رواية ليس من شأن الدين التبييني، كان يشير إلى ذلك بوضوح. كما إنّ الآخرين أشاروا إلى هذا الأمر في أبحاثهم الفقهية أيضاً؛ فقد أفرد الشهيد الأول في كتابه «القواعد والفوائد» بحثاً مستقلاً حول الشؤون المختلفة للرسول (ص)، ومدى تأثيرها على استنباط الأحكام من الروايات، وقد تأثر في هذا بالقرافي في كتابه «الفروق»؛ حتى إنّه ذكر أمثلته نفسها.

والسبب في قلّة اهتمام فقهائنا بهذا الأمر هو ارتكازهم على قاعدة أنّ كلّ رواية تصدر عن المعصوم (ع) تعدّ بياناً للدين، وبالتالي فالحكم فيها ثابت.

ويمكننا أن نعتبر الشهيد الصدر والإمام الخميني من بين فقهائنا المعاصرين، الذين عملوا على بيان بعض المعايير لمعرفة الحكم الثابت والمتغيّر، ومع ذلك فالبحث لا يزال بحاجة إلى مزيد تنقيح وتفصيل.

وقد أشار كاتب السطور في كتابه «درآمدى بر قلمرو دين» (مدخل إلى بيان حدود الدين) إلى بعض هذه المعايير، وقدّم فيه طريقة لمعرفة الحكم الثابت والمتغيّر، وهو يسعى في هذا الكتاب لأن يكملها.

ومضافاً إلى الاهتمام الفقهي والأصولي بهذه المسألة، فقد اعتنى آخرون من غير الفقهاء وكذلك الأصوليون أيضاً بهذا البحث فتناولوا في أبحاثهم الفصل بين الأحكام الثابتة والمتغيّرة، باتجاهات كلامية ومعرفية، ولكن رؤيتهم مختلفة تماماً للرؤية الفقهية والأصولية؛ إذ ينظرون إلى هذه المسألة من زاويتين:

الأولى: أنّهم قسموا التعاليم الدينية التي في الروايات، ضمن معالجتهم لقضايا شمولية الدين وغاياته، وبأسلوب خارج ديني إلى قسمين: ذاتي وعرضي، أو بتعابير مختلفة مثل: أصلي وفرعي، الجوهر والصدف، أو الروح والجسد. واعتبروا القسم الأول ثابتاً، بينما القسم الثاني هو المتغيّر.

الثانية: أنّهم فصلوا بين الدين والمعرفة الدينية، معتبرين أنّ الدين هو الثابت، بينما المعرفة الدينية متغيّرة.

وقد انصبّ كل اهتمامهم أو جلّه في الجهة الأولى لهذه المسألة، على الناحية الكلامية وتأويل وجود الثابت والمتغيّر في الأحكام الشرعية، كما انصبّ اهتمامهم في الجهة الثانية على الناحية المعرفية فيها. ولكن لم يكن لدى هاتين الجهتين أي التفات إلى معيار معرفة الثابت والمتغيّر في الأحكام، الأمر الذي يعدّ من الأبحاث الإثباتية والأصولية في الفقه. ومع فرض ذلك لا يمكن غضّ الطرف عن الأثر الذي تركته النزعة الكلامية والمعرفية على مسألة معيار معرفة الثابت عن المتغيّر في الأحكام. ومن هنا، فقد حاول مؤلف هذا الكتاب استخراج المعايير الأصولية التي نجمت

عن هذه التوجّهات الكلامية والمعرفية والعمل على تحقيقها. ولربّما أتينا بكلامٍ لأصحاب هذه التوجّهات كداعم لها؛ بحيث لا تكون أول الأمر مرتبطة بشكل مباشر ببحثنا، إلّا أنها تُعدّ في الواقع بمثابة المنشأ الكلامي والمعرفي لبحث هذه المعايير.

والأمر الآخر الذي يجب التذكير به في هذا المقام، هو أنّ بعض المعايير التي طُرِحت في هذه الدراسة لم تُنقل عن أحد من المحقّقين، بل عمل المؤلف على عرضها كاحتمال فقط، ثم ناقشها ونقدها. ولأجل هذا، قد لا يجد القارئ في هذا الكتاب مصدراً لبعض ما هو مطروح فيه، ولكن مع ذلك، فقد حاول المؤلف أن يعتمد على المصادر في عرضه للمباحث الفرعية المذكورة في هذه المجموعة من المعايير؛ سواء كانت في مقام ادّعاء كونها قرينة على أنّها معيار، أم في مقام نقد ذلك.

وبما أنّ عرض هذه المسائل لا يزال حديثاً ولم ينقّح بعد، فقد كان اهتمام المؤلف منصبًّا على استعراض الزوايا المختلفة المتعلّقة بكون هذا الأمر المعيّن مثلاً قرينة، والعمل على دراستها ومناقشتها. وتظهر الفائدة من هذا العمل في أنّ القارئ إذا لم يكن متفقاً مع المؤلف في مبانيه، فبإمكانه أن يسلك في هذا الكتاب طريق الاستدلال الذي يريد، ويختار السبيل الذي يرضاه. ولهذا السبب، فقد حاول المؤلف أن يستعرض بعض المطالب ـ من قبيل البحث عن الأصل الأوّلي: هل هو الثبات أو التغيّر الذي يستخدم كثيراً ـ على أساس المباني المختلفة؛ سواء كان يقبل بها أم لا؟

ونحن نقدّم هذه المجموعة من القرائن في مجلّدين؛ إذ ورد في المجلّد الأول مقدّمات البحث والأصل الأوّلي ومعايير الثبات، وفي المجلّد الثاني عُرِضَت معايير التغيير والمباحث العامّة والتطبيقية للقرائن.

وأخيراً، أتقدم بالشكر لجميع الباحثين في «مركز بحوث الفقه والحقوق» التابع «لمركز بحوث العلوم والثقافة الإسلامية»، وأخصّ بالذكر الشيخ أحمد مبلّغي رئيس المركز، والشيخ سعيد ضيائي فر المدير المحترم لفريق فلسفة الفقه، والمقيّمين المحترمين الشيخ علي رحماني والسيد ضياء مرتضوي، والأساتذة الكرام في مركز التحقيق: الشيخ محمد تقي سبحاني والشيخ علي عندليب، والمقيّمين من خارج المركز الشيخ محمد تقي شهيدي، إذ ساعدوا كثيراً في اكتمال هذا البحث.

القسم الأول

معايير الثبات

الفصل الأول

كلّيات البحث

1. المنشأ الكلامي لمبحث الثابت والمتغيِّر

1. 1. إشكاليّة ثبات الدين وتغيُّر العالم

إنّ الإسلام دين آخر الأنبياء الإلهيين[1]، وهو دين الله الكامل والخالد[2]، والذي يكفي لجميع أفراد البشر، ويشمل جميع العصور[3]. ومسألة خاتميّة الإسلام وخلوده تُعدُّ من ضروريات الدين التي لا تحتاج إلى إثبات. ومن الواضح أنّ خلود الإسلام يلازم ثبات أحكامه[4]، وعدم تغيُّرها مع مرور الزمان أو اختلاف

(1) سورة الأحزاب (33): الآية 40: ﴿مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾.

(2) سورة المائدة (5): الآية 3: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾.

(3) سورة سبأ (34): الآية 28: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ﴾.

(4) والمراد بأحكام الإسلام الأحكام بعد مرحلة النسخ؛ لأنّه ـ أثناء مرحلة النسخ وإمكانه ـ لا تنافي بين خلود الإسلام ونسخ بعض أحكامه.

الأقوام[1]؛ ذلك لأنَّ عدم ثباتها في جميع الأحوال يعني في الواقع فقدانه القدرة على تأمين حاجات الإنسان في ظروف مختلفة، وهو خلاف كونه خالداً. ومضافاً إلى الملازمة المذكورة والبراهين التي أقامها بعضهم[2]، نرى أنّه يوجد تصريح بثبات الأحكام الإسلامية في بعض النصوص الدينية؛ إذ يقول الإمام الصادق (ع):

«حلال محمد حلال أبداً إلى يوم القيامة، وحرامه حرام أبداً إلى يوم القيامة، لا يكون غيره ولا يجيء غيره»[3].

ومن جهة أخرى، نرى اختلاف حياة وثقافة البشر الذين يعيشون في مناطق وبيئات مختلفة، مضافاً إلى أنّ ثقافة قوم ما تختلف من زمن إلى آخر، بل قد تختلف حتى في عصر واحد. وحصول الاختلاف في حياة الإنسان من جهة، وثبات الأحكام الإسلامية من

---

(1) الملازمة بين الخاتمية والثبات واضحة إلى حدّ أنّ بعض الفقهاء اعتبر الخاتمية بمعنى ثبات الأحكام. (أنظر: لطف الله الصافي الگلبايگاني، **الأحكام الشرعية ثابتة لا تتغير**، ط 1، دار القرآن الكريم، قم، 1412هـ.ق، ص 55).

(2) تمّ إثبات أنّ الأحكام الإسلامية ثابتة بدليلين آخرين أيضاً: أحدهما: من طريق ثبات المبدأ الفاعلي: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾ [سورة آل عمران (3): الآية 19]، و﴿وَمَا عِندَ ٱللَّهِ بَاقٍ﴾ [سورة النحل (16): الآية 96]، والثاني من ثبات القابل؛ وهو الإنسان الفطري الذي لديه حاجات ثابتة، ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ﴾ [سورة الروم (30): الآية 30]. (أنظر: عبد الله جوادي آملي، **شريعت در آئينه معرفت**، تنظيم: حميد پارسانيا، ط 1، مركز نشر إسراء، 1377هـ.ش، ص 115 - 116).

(3) محمد بن يعقوب الكليني، **الكافي**، تصحيح: علي أكبر غفاري، ط 3، دار صعب ودار التعارف، بيروت، 1401هـ.ق، كتاب فضل العلم، باب البدع والرأي والمقاييس، ج 1، ص 58، حديث 19. وللاطلاع أكثر على دلالة هذه الرواية على ثبات الأحكام أنظر: الفصل الثاني من هذا الكتاب.

جهة أخرى يطرح السؤال التالي: كيف يمكن للدين الثابت أن يكون خالداً في عالم متغيّر؟

1. 2. مواقف في إشكالية ثبات الدين والعالم المتغيّر

عند مواجهتنا لهذا السؤال يمكننا العثور على موقفين:

الموقف الأول: ثمّة تضادٌ بين ثبات الأحكام وبين حصول تغيّر في المسائل الحياتية، ولهذا السبب، ينبغي أن تكون الأحكام الدينية شاملة للأمور الثابتة فقط، بخلاف الأمور المتغيّرة فهي خارجة رأساً عن موضوع أحكام الدين، وأما معرفة ما هي الأمور الثابتة وما هي الأمور المتغيّرة فذلك موضوع آخر.

في الواقع، يوجد هنا بحثان: بحث كُبرويّ؛ وهو أنّ الأحكام الإسلامية شاملة لخصوص الأمور الثابتة لحياة الإنسان، وبحث صُغرويّ؛ وهو تحديد الأمور الثابتة والأمور المتغيّرة في حياة الإنسان؟

ومن الممكن افتراض أن الشؤون المختلفة لحياة الإنسان في أربعة مجالات:

أ) **علاقة الإنسان بالطبيعة:** مثل نوع الطعام واللباس والمسكن والوسائل التي يستخدمها في حياته.

ب) **علاقة الإنسان بالإنسان:** مثل العلاقات العائلية والاجتماعية داخل المجتمع الواحد، وعلاقة المجتمعات في ما بينها، وهذه العلاقات تتكفّل بتنظيمها القوانين المدنية والقضائية والقوانين الدولية، وأمثال ذلك.

ج) **علاقة الإنسان بنفسه:** من قبيل تهذيب النفس.

د) **علاقة الإنسان بالله تعالى:** كالعبادة.

وفي هذه الحالة، من الممكن أن يعتبر شخص ـ في صغرى المسألة المتقدّمة ـ أنّ الأمور الثلاثة الأولى من الأمور المتغيّرة، وأنّ الأمر الأخير هو الثابت فقط، وتبعاً لذلك يرى أنّ هذه الأمور الثلاثة خارج دائرة اهتمام الدين وأحكامه. كما من الممكن أن يعتبر الإنسان أنّ الأمر الأول هو المتغيّر فقط، والأمور الثلاثة الأخيرة ثابتة وداخلة في دائرة الأحكام الإسلامية. أو يمكنه أن يعتبر الأمور الأربعة كلّها ثابتة، أو كلّها متغيّرة. وعليه، فمن يختار الجهة الأولى ـ بدءاً من العلمانيين وانتهاءً بالاجتماعيين ـ يمكنهم أن يضعوا هذه الأمور موضع التشكيك؛ لأنّ المعتبر في هذه الجهة هو كبرى المسألة فقط، والحال أنّ الاختلاف بينهم إنّما هو في خصوص الصغرى فقط.

الموقف الثاني: أنّه لا تضادّ بين ثبات الأحكام الدينية وبين تغيير حياة البشر، وأنّ الشريعة الثابتة قد لاحظت مسألة تغيّر الحياة في أحكامها، وشملت جميع هذه الحالات المتغيّرة. وهنا يطرح السؤال الآتي نفسه: كيف يمكن لأحكام الدين إدارة الأمور المتغيّرة في حياة الإنسان مع المحافظة على ثباتها وشموليّتها؟ والجواب هو وجود مرونة في بعض الأحكام الثابتة يمكنها القيام بتلك المهمّة. وأما كيفية وجود هذه المرونة والتغيير اللّذين يتصفان بالثبات فسوف يتّضح عند بيان الآراء المختلفة في بيان الحكم المتغيّر.

ويرجع بعض ما سنذكره من نظريات في بيان حكم المتغيّر إلى الجهة الأولى؛ من قبيل المتغيّر بملاك نوع الموضوع، فيما يرجع بعضٌ آخر إلى الجهة الثانية؛ من قبيل المتغيّر في الحكم الثانويّ والحكم الولائي.

2. تحديد المفاهيم

إنّ المفاهيم الأساس المتداولة في هذه الدراسة هي: الإسلام، الحكم، الثابت والمتغيّر، معيار معرفة الحكم الثابت والمتغيّر. لذا علينا أن نستعرض المراد من كلّ مفهوم، ونعرّف كلّ مصطلح منها بشكل مستقلّ. ومن بين هذه المصطلحات، مصطلح الحكم الثابت والمتغيّر الذي يعدّ محور دراستنا هذه، لذا سوف نخصّه في هذا الفصل بالقسم الأوفى من البيان.

2. 1. الدين والإسلام

استُخدمت كلمتا[1] «الدين» و«الإسلام» في لغة الكتاب والسنّة عند المسلمين في معانٍ مختلفة، ويمكن وضع هذه المعاني ضمن معنيين عامّين:

2. 1. 1. الدين بمعنى تحقّقه الخارجي

يُراد من استخدام كلمة «الدين»، و«الإسلام» أحياناً، تحقّق وبروز ذلك الأمر في المجتمع أو في الفرد. وهذا التحقّق ينقسم بدوره إلى جهتين:

الأولى: أنّ تحقّق الدين في الخارج إنّما يكون بلحاظ أعمال الإنسان أو البشر وعقديّاتهم، والتي يعبّر عنها «بالتديّن»، أو «الإسلام»؛ من قبيل ما ورد في كلام أمير المؤمنين (ع):

---

(1) لسنا هنا بصدد تعريف الدين، فتعريفه تعريفاً يكون شاملاً لجميع الأديان من الأمور الصعبة، بل المستحيلة. (انظر: جان هيك، **فلسفه دين**، ترجمه إلى الفارسية: بهرام راد، ط 1، طهران، انتشارات بين المللي الهدى، 1372هـ.ش، ص 23). والحكم على بعض المصاديق التي وقع فيها اختلاف بأنّها دين يستلزم التعريف السابق، (انظر: أبو القاسم فنائي، **در آمدى بر فلسفه دين وكلام جديد**، ط 1، انتشارات إشراق، 1375هـ.ش، ص 108).

«أشقى الناس من باع دينه بدنيا غيره»[1]، و**«الإسلام هو التسليم»**[2].

الثانية: أنّ تحقّق الدين في الخارج إنّما يكون بلحاظ بروزه الخارجي في المجتمع الإسلامي أو في المجتمع البشري، والتي يعبّر عنها بالمؤسسة الدينية؛ من قبيل كلام أمير المؤمنين (ع):

«إنّ هذا الإسلام دين الله الذي اصطفاه لنفسه، واصطنعه على عينه، وأصفاه خيرة خلقه، وأقام دعائمه على محبّته، أذلّ الأديان بعزّته، ووضع الملل برفعه»[3].

وليس مرادنا من الدين والإسلام في هذا الكتاب هذا المعنى.

2. 1. 2. الدين بمعنى المضمون

المراد من المضمون للدين والإسلام هو التعاليم التي تظهر بشكل أحكام شرعية، أو بصورة إخبار عن بعض الوقائع الخارجية، أو بشكل وصايا ومواعظ وأمثال ذلك؛ فمثلاً يقال: الدين الإسلامي يشتمل على ثلاثة أقسام: الأخلاق والعقائد والأحكام. وهذا المعنى من الدين يأتي في كلام علماء الأديان أحياناً بصورة جمع (أديان)، ويرون أنّ لكلّ نبي صاحب شريعة ديناً. في حين أنّ القرآن لم يستخدم لفظ (أديان) بالجمع[4]، بل اعتبر أنّ الدين من عهد آدم إلى

---

(1) أحمد الخوانساري، **شرح المحقق البارع جمال الدين محمد الخوانساري لغرر الحكم ودرر الكلم**، تصحيح وتعليق: حسيني أرموي، مؤسسة انتشارات دانشگاه طهران، 1366هـ.ش، ج 2، ص 430، حديث 3156.

(2) **نهج البلاغة**، الحكمة رقم 125؛ محمد بن يعقوب الكليني، **الكافي**، مصدر سابق، ج 2، ص 45.

(3) **نهج البلاغة**، ج 2، ص 174، خطبة 198.

(4) انظر: مرتضى مطهري، **مقدمه اى بر جهان بينى اسلامى**، دفتر انتشارات اسلامي، قم، لا مكان، لا تا، ص 214.

خاتم الأنبياء دين واحد؛ وهو الإسلام[1].

وكان هذا الدين الواحد طوال حياة البشر يُعرض عليهم بما يتناسب مع إدراكهم وحاجاتهم في كلّ عصر، إلى أن وصل إلى أوْجه وتمام كماله في عصر النبي الأكرم (ص)، وصار يعرف من ذلك الحين باسم الإسلام. إذن، مرادنا من الدين والإسلام في ما يأتي هو هذا المعنى. وعليه، فلم نعالج في هذا الكتاب معايير الثابت والمتغيّر في سائر الأديان، كما لا نرى أنّ الدين عبارة عن مجموعة مستمرة من الأحكام، وأنّه محتوٍ لجميع الأديان حتى نجعل ما يختص بدينٍ ما من بينها متغيّراً والأحكام المشتركة فيها ثابتة، بل كلامنا في خصوص دين الإسلام الخاتم. والإسلام والدين بهذا المعنى على مراحل أربع[2]:

الأولى: الدين الواقعي النفس الأمري؛ وهو الموجود في علم الله تعالى واللوح المحفوظ، والذي يقال لأحكامه الأحكام الواقعية.

الثانية: الدين الذي أبلغه الله تعالى للنبي الأكرم (ص)، وفهمه النبي (ص) كما هو ـ مع ملاحظة ما يتّصف به من عصمة في تلقّي الوحي ـ وهو منطبق تماماً على الدين الواقعي.

الثالثة: الدين الواقعي المبلّغ؛ وهو الدين الذي بُلِّغ من قبل

---

(1) ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾ [سورة آل عمران (3): الآية 19].

(2) انظر: حسن علي علي أكبريان، **در آمدى بر قلمرو دين**، پژوهشگاه فرهنگ وانديشه اسلامي، ط 1، 1377هـ.ش، ص 23؛ حسن علي علي أكبريان، «**دين ودنيا**»، مقالة منشورة في: **دانش نامه إمام علي** (ع)، بإشراف علي أكبر رشاد، ط 1، موسسه فرهنگي دانش وانديشه إسلامي، طهران، 1380هـ.ش، ج 1، ص 409؛ مهدي هادوي الطهراني، **مبانى كلامى اجتهاد در برداشت از قرآن كريم**، ط 1، موسسه فرهنگى خانه خرد، 1377هـ.ش، ص 384.

الرسول الأكرم (ص) والأئمّة الأطهار (ع)[1]. ونقطع في هذه المرحلة من الدين والإسلام بأنّ ما بُلِّغ متطابق مع الدين الواقعي؛ وذلك استناداً إلى دليل العصمة في إبلاغ الوحي[2].

الرابعة: الدين الظاهري الواصل إلينا؛ وهو ما يتلقّاه الباحث الديني من المصادر الدينية ويعتبره ديناً. ثم إنّ مصادر الدين في الفكر الشيعيّ هي القرآن والسنّة والعقل. والقرآن الموجود بين أيدينا الآن هو بعينه القرآن الذي تمّت قراءته في مرحلة إبلاغ الدين، وأما السنّة التي يعثر عليها الباحث الديني فقد لا تكون متوافقة مع السنّة التي كانت في مرحلة إبلاغ الدين؛ وذلك لأحد سببين:

الأول: أنّ الرواية التي يأخذ الباحث السنة عنها، أمر جعليّ؛ إذ يعتبرها الباحث الديني حجّة اعتماداً على قاعدة حجية قول الثقة.

والثاني: أنّ فهم الباحث من الرواية يستند إلى أصالة الظهور، والظاهر منها قد يكون مختلفاً عن المراد الواقعي للمعصوم (ع). وهذا الأمر جارٍ أيضاً في فهم القرآن.

من هنا، فالباحث الديني يحتمل ـ عند مراجعته للقرآن والسنّة ـ أن لا يكون ما فهمه هو الذي تم إبلاغه من الدين الواقعي بعينه، إلّا أنّه يعلم من جهة؛ بأنّ الطريقة التي يعتمدها في فهم الدين هي مورد رضا الله تعالى يقيناً[3]، ومن جهة أخرى؛ يعلم بأنّ الله تعالى

---

(1) يلاحظ في هذه المرحلة أمران: أحدهما: التغييرات التي حصلت في زمن البعثة عبر النسخ، أو التي حصلت في عصر الأئمّة (ع). والثانية: التشريعات التي كان النبي (ص) يشرّعها باعتبارها الدين الخاتم؛ مثل قصر الصلاة الرباعية في السفر إلى ركعتين فقط.

(2) العصمة على صعيد العمل، وإن وقع اختلاف فيها، إلّا أنّه حصل اتفاق عليها بين الجميع في تلقي الوحي والإبلاغ.

(3) لأنّ حجّية هذه الطريقة في فهم الدين قد أخذت يقيناً من الشارع، وهذا ما يقال له منهج الاجتهاد، وقد تكفّل علم أصول الفقه ببيان ذلك.

المطّلع على ضعف إدراكه وعلى ما ستؤول إليه المصادر الدينية بعد النبي،هو صاحب الدين الواقعي؛ لذا فهو موقن بأنّ ما يعتقده من الدين ويقوم به من أعمال باتباعه لهذا المنهج هو محلّ رضا الله تعالى، ويمكن أن يوصله إلى السعادة؛ وذلك؛ أولاً: لأنّ هذا المنهج في البحث أفضل المناهج التي تتيح للباحث الحصول على أصحّ النتائج وأهمّ الأحكام الإلهية[1]، وثانياً: لأنّ الله تعالى يعذره عند الخطأ في النتيجة[2]. كما إنّ العقل عندما يصل إلى القطع في معرفة الدين الواقعي، يعتبر ما وصل إليه هو من الدين الظاهري[3].

وبما أنّ الباحث الديني بهذه العملية قد توصل إلى القطع، فهو يرى أنّ الدين الظاهري الواصل إليه هو عين الدين الواقعي ونفس الأمري يقيناً، وإن كان باحث آخر يرى أنّ من المحتمل أن يكون ما وصل إليه عقل هذا الباحث غير مطابق للدين الواقعي. ويُعتبر هذا

---

(1) انظر: مبحث الجمع بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي في علم أصول الفقه. وكنموذج، أنظر: محمود الهاشمي الشاهرودي، **بحوث في علم الأصول** (تقريرات دروس آية الله السيد محمد باقر الصدر)، ط 3، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، 1417هـ.ق، ج 3، ص 185؛ كاظم الحائري، **مباحث الأصول** (تقريرات درس آية الله الشهيد محمد باقر الصدر)، قم، 1408هـ.ق، ص 23؛ رضا إسلامي، **ماهيت حكم ظاهري**، مركز مطالعات وتحقيقات اسلامي، پژوهشكده فقه وحقوق، ط 1، مؤسسة بوستان كتاب، قم، نشر مكتب الإعلام الإسلامي للحوزة العلمية في قم، 1382هـ.ش، القسم الرابع إلى التاسع.

(2) يعتقد بعض الأصوليين ـ كمرتضى الأنصاري ـ أنّه مضافاً إلى معذّرية هذا المسلك المذكور، فإنه عند الخطأ تجبر المصلحة الفائتة؛ وذلك لسلوك المكلف بحسب ما اقتضاه علمه. (أنظر: مرتضى الأنصاري، **فرائد الأصول**، لجنة تحقيق تراث مرتضى الأنصاري، مجمع الفكر الإسلامي، قم، 1419هـ.ق، ج 1، ص 112).

(3) ليس المراد من مصطلح الظاهري هنا المصطلح الأصولي لهذه الكلمة؛ الذي هو بمعنى الأمارات والأصول العملية، بل المراد ما يشمل الأحكام المستندة إلى العقل.

المنهج ـ الذي يُطلق عليه مصطلح التخطئة ـ من مختصّات الشيعة في الأحكام الشرعية، وأما في مجال العقديّات وتنقيح الموضوعات فهو مورد اتفاق جميع الفرق الإسلامية[1].

ومقصودنا من الدين والإسلام في هذا الكتاب هو المرحلة الرابعة، أي الدين الظاهري الواصل إلينا.

سؤال: بناء على ما ذكر من أنّ أحكام الإسلام هي أحكام ثابتة وخالدة بمقتضى خاتميته، وأنّه لا مجال لوجود أحكام متغيّرة فيه، يمكن أن نسأل: ما المراد من الأحكام المتغيّرة في الإسلام؟ وهل هي ليست من الإسلام؟

الجواب: المراد من الحكم المتغيّر هو الحكم الذي يفهم من الروايات ـ أو الآيات ـ ويكون مراد المعصومين (ع) من بيانه معالجة موضوع خاصّ في زمانه فقط، عند ذلك لا يُعدّ هذا الحكم من أحكام الإسلام الثابتة.

---

(1) إنّ منهج بعض أهل السنة في هذا المجال هو «التصويب»، بمعنى أنّ رأي الباحث الديني مطابق دائماً للواقع. وفي ذلك يقول الأشاعرة: إنّ الله تعالى يجعل أحكامه على أساس الأدلّة الموجودة في المصادر الإسلامية ورأي الباحث والمجتهد، في حين يرى المعتزلة أنّ لله تعالى أحكاماً وراء رأي المجتهد، لكن إذا لم يصل إليها هذا المجتهد، ولم تكن الأدلّة الظاهرية متطابقة معها، لا تصل تلك الأحكام الواقعية إلى فعليتها، بل يجعل الله أحكاماً أخرى مطابقة لحكم المجتهد. للاستزادة، انظر: محمد الغزالي (أبو حامد)، **المستصفى في أصول الفقه**، ط 1، دار صادر، مصر، 1322هـ.ق، ج 2، ص 362 - 380؛ محمد الشوكاني، **إرشاد الفحول**، بيروت، دار المعرفة، لا تا، ص 230؛ علي الغروي التبريزي، **التنقيح في شرح العروة الوثقى** (تقريرات دروس آية الله أبو القاسم الخوئي)، ط 3، دار الهادي للمطبوعات، قم، 1410هـ.ق، الاجتهاد والتقليد، ص 36؛ علي المشكيني، **اصطلاحات الأصول**، ط 4، دفتر نشر الهادي، قم، 1409هـ.ق، ص 98.

ويجدر القول إنّ الأحكام المتغيّرة، وإن لم تكن جزءاً من الإسلام، إلّا أنّها مرتبطة، نوع ارتباط بالإسلام، وبالتالي يمكن نسبتها إليه مجازاً إسنادياً. وكمثال على ذلك؛ عندما منع النبي الأكرم (ص) من بيع ما يفضل من الماء عن السقي وكذلك الكلأ بحكم ولائي(1)، لا يمكن للفقيه الاعتماد عليه واعتباره حكماً إسلامياً، ومن ثمّ إصدار فتوى على مقتضاه، بل صدر هذا الحكم في الظرف الخاص الذي كان في زمن النبي (ص) من قبل الحاكم الإسلامي. نعم، يمكن عدّ هذا الحكم إسلامياً باعتبار أنّ صدوره من قبل الحاكم الشرعي عمل مشروع، وإطاعته واجبة طبقاً لحكم إسلامي ثابت؛ وهو وجوب طاعة الأحكام الولائية للحاكم الإسلامي(2). كما إنّ الشارع عندما يقول إنّ اللعب بالشطرنج حرام، فليس هذا هو حكم الدين؛ بحيث يمكن للفقيه أن يصدر الفتوى على طبقه في كلّ زمان ومكان. نعم، يمكن عدّ هذا الحكم إسلامياً باعتبار كونه مصداقاً لحكم الدين في حرمة اللعب بآلات القمار، والإمام (ع) طبّق هذا الحكم العامّ على مصداق القمار في عصره(3). وهكذا الأمر بالنسبة إلى سائر الموارد المتغيّرة في الأحكام. إذن، فالحكم المتغيّر وإن لم يكن جزءاً من الإسلام إلّا أنّه حكم إسلامي ومنسوب إلى الإسلام.

مع الالتفات إلى هذا الأمر، فالروايات التي نعالجها في دائرة ثبات الحكم وتغيّره هي جميع ما صدر من المعصوم (ع)؛ سواء كانت تفيد حكم الدين أم حكماً دينياً.

---

(1) انظر: هذا الكتاب، الفصل الأول، عنوان 3 ـ 5.

(2) طبقاً لقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ﴾ [سورة النساء (4): الآية 59].

(3) انظر: الفصل الأول من هذا الكتاب، عنوان 3 ـ 3.

2. 2. الحكم

يستعمل الحكم في علم الفقه والأصول[1] بمعنيين: الحكم الشرعي[2]، والحكم مقابل الفتوى.

ويعرّف الشهيد الصدر (ره) الحكم الشرعي بقوله:

«الحكم الشرعي هو التشريع الصادر من الله تعالى لتنظيم حياة الإنسان، والخطابات الشرعية في الكتاب والسنّة مبرزة للحكم وكاشفة عنه، وليست هي الحكم الشرعي نفسه»[3].

وتأكيد الشهيد الصدر على أنّ خطاب الشارع كاشف عن الحكم الشرعي وليس عينه، إنّما هو للإشارة إلى تعريف القدماء؛ لأنّ القدماء كانوا يرون أنّ الحكم الشرعي هو الخطاب الشرعي المتعلّق بأفعال المكلّفين.

كما عُرّف الحكم بأنّه ما يقابل الفتوى، فقال صاحب الجواهر:

---

(1) للتعرّف أكثر على مصطلح «الحكم» في علم الحقوق الذي يتضمّن معنى مختلفاً عن المعاني المطروحة في الفقه والأصول أنظر: محمد جعفر جعفري لنگرودي، **ترمينولوجي حقوق**، گنج دانش، طهران، 1367هـ.ش، ص 242.

(2) يطلق الحكم في معنى أخصّ على بعض الأحكام الشرعية أيضاً، وهي عبارة عن الأحكام غير العبادية التي لا تحتاج إلى لفظ؛ من قبيل أحكام الإرث مقابل العبادات والعقود والإيقاعات. انظر: جعفر بن الحسن الحلي (المحقق)، **شرائع الإسلام**، ط 2، منشورات الأعلمي، طهران، 1374هـ.ش، ج 3، ص 195؛ محمد بن علي الجزيني العاملي (الشهيد الأول)، **القواعد والفوائد**، تحقيق: عبد الهادي الحكيم، مكتبة مفيد، قم، لا تا، ج 1، ص 30، قاعدة 3.

(3) محمد باقر الصدر، **المعالم الجديدة**، ط 1، مكتبة النجاح، طهران، لا تا، ص 99. وأيضاً انظر: محمد سرور الحسيني البهسودي، **مصباح الأصول** (تقريرات دروس آية الله أبو القاسم الخوئي)، ط 4، مكتبة الداوري، قم 1412 هـ.ق، ج 3، ص 77.

«أما الحكم فهو إنشاء إنفاذ من الحاكم لا منه تعالى لحكم شرعي أو وضعي أو موضوعهما في شيء مخصوص»[1].

وهذا التعريف ـ كما هو صريح كلام صاحب الجواهر ـ شامل لحكم القاضي، ولحكم الحاكم في غير موارد المنازعات[2] على السواء.

والنتيجة هي أنّ أهمّ اختلاف بين الحكم الشرعي والحكم بالمعنى المقابل للفتوى يكمن في أنّ إنشاء الأول ـ وجعله واعتباره ـ إنّما يكون من قبل الله تعالى، بينما إنشاء الثاني يكون من قبل الحاكم والقاضي. لكن الأمر المشترك بينهما هو أنّهما معاً خاضعان للجعل والإنشاء.

ومرادنا من الحكم في هذا الكتاب هو كلا هذين القسمين من الحكم؛ لأنّنا سنتحدّث عن الحكم المجعول من قبل الله تعالى، مضافاً إلى ما جعله النبي (ص) والإمام علي (ع) من دون أن يعنون بعنوان الشارع.

ولا يخفى أنّ للحكم تقسيمات بملاكات أخرى أيضاً؛ من قبيل تقسيم الحكم إلى إنشائي وفعلي[3]؛ واقعي

---

(1) محمد حسن النجفي، **جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام**، تحقيق: علي آخوندي، ط 6، دار الكتب الإسلامية، طهران، 1397هـ.ق، ج 40، ص 100.

(1) المصدر نفسه، ص 102.

(2) وهو مخالف لتعريف بعضٍ للحكم بالمعنى المقابل للفتوى؛ من أنّه الحكم المختصّ بحكم القاضي في المشاجرات فقط. (أنظر: محمد بن علي الجزيني العاملي (الشهيد الأول)، **القواعد والفوائد**، مصدر سابق، ج 1، ص 320، قاعدة 114.

(3) طبقاً لملاك مراتب الحكم؛ الحكم الإنشائي هو الحكم الذي يُنشأ من قبل الجاعل، وعندما تتعلّق الإرادة الجدية بفعله والزام المكلف به يصير فعلياً. (علي المشكيني، **اصطلاحات الأصول**، مصدر سابق، ص 124). واعتبر بعض الأصوليين ـ كصاحب **الكفاية** ـ وجود أربع مراتب للحكم: الاقتضائي والإنشائي =

وظاهري[1] أولي وثانوي،[2] نفسي وغيري[3]، وتقسيمه إلى تكليفي ووضعي[4].

= والفعلي والمنجّز. (انظر: محمد كاظم الخراساني، **درر الفوائد في الحاشية على الفرائد**، مكتبة بصيرتي، الطبعة الحجرية، قم، لا تا، ص 36). كما طرح هذا المطلب أيضاً في **كفاية الأصول**، لكن بصورة مبعثرة. (أنظر: محمد كاظم الخراساني، **كفاية الأصول**، ط 1، مؤسسة آل البيت: لإحياء التراث، قم، 1409هـ.ق، ص 64، بحث الطلب والإرادة؛ وص 158 المقدّمة الأولى في بحث اجتماع الأمر والنهي؛ وص 258، الأمر الأول من المقصد السادس؛ وص 277، الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي).

(1) للحكم الظاهري مقابل الحكم الواقعي اصطلاحان: الأول: الحكم الظاهري الذي أخذ في موضوعه الشكّ في الحكم الواقعي، وهو الذي يستفاد من الأصول العملية. وفي مقابله الحكم الواقعي الذي لم يؤخذ فيه الشكّ في الحكم الواقعي؛ سواء استفيد من الأدلّة القطعية أو من الأدلّة الظنية المعتَبرة (الأمارات)؛ كالخبر الواحد للثقة. وفي الاصطلاح الثاني: يكون الحكم الظاهري شاملاً لجميع الأحكام المستفادة من الأصول العملية والأمارات. كما إنّ لدينا في الأمارات جهتين: إحداهما جهة الكاشفية عن الحكم الواقعي، والأخرى جهة الاحتياج للاعتبار الشرعي؛ لأنّ الأمارات ليست دليلاً قطعياً كما هو واضح، واعتبارها بحاجة إلى دليل يضفي عليها الحجّية. ومن هنا، أطلق على الحكم المستفاد منها اسم الحكم الظاهري؛ لأنّ حجية الأمارة بحاجة إلى دليل. وبناء على ذلك فالحكم الظاهري بالاصطلاح الأول أخصّ من الحكم الظاهري بالاصطلاح الثاني. (انظر: أبو القاسم كلانتري، **مطارح الأنظار**، ص 22).

(2) حسب ملاك جعل العناوين الثانوية كأخذ الاضطرار في الموضوع؛ الحكم الثانوي هو الحكم الموضوع في ظرف تحقّق عناوين ثانوية؛ كالاضطرار والإكراه والتقية، وهو بخلاف الحكم الأولي المجعول لذات الموضوع من دون ملاحظة هذه العناوين. (انظر: علي المشكيني، **اصطلاحات الأصول**، مصدر سابق، ص 124).

(3) اعتباراً بملاك الغاية من الجعل؛ الحكم النفسي هو الحكم المجعول للحصول عليه بذاته، بينما الغيري هو الحكم المجعول لتحصيل حكم آخر؛ كمقدّمة الواجب. (نظر: محمد صنقور، **المعجم الأصولي**، ط 1، الناشر: المؤلّف، قم، 1421هـ.ق، ص 966).

(4) باعتبار متعلق الحكم؟ الحكم التكليفي هو الحكم الذي يتعلّق بفعل المكلّف بدون واسطة، خلافاً للحكم الوضعي. (أنظر: المصدر نفسه، ص 120).

والمراد من الحكم في هذا البحث ما يشمل جميع هذه الأقسام، إلّا في التقسيم الأول؛ فإنّ مرادنا منه الحكم الإنشائي فقط؛ سواء وصل إلى مرحلة الفعلية أم لا[1].

وقد تم البحث في الحكم الوضعي؛ هل له جعل مستقلّ، أو أنّه يُنتزع من الحكم التكليفي، أو أنّ بعضه مجعول بجعل مستقلّ وبعضه الآخر انتزاعي؟ ونحن نرى أنّ جميع أقسام هذا الحكم ـ من دون استطراق هذا النزاع[2] ـ داخلة في موضوع هذا الكتاب؛ وذلك لأنه ينقسم أيضاً إلى الثابت والمتغيّر. فالحكم الوضعي المتغيّر ـ سواء كان له جعل مستقلّ أم منتزع من الأحكام التكليفية المتغيّرة ـ هو حكم متغيّر على كلّ حال. والأمر نفسه ينطبق على الحكم الوضعي الثابت.

2. 3. الثابت والمتغيّر

المراد من الحكم الثابت هو الحكم المجعول من قبل الشارع بعنوان كونه جزءاً من الدين الإسلامي، وكما أسلفنا هو المعتبر لكل زمان ومكان. كما إنّ مقصودنا من الحكم المتغيّر هو كلّ حكم لا يكون كذلك، سواء أكان مجعولاً من الشارع بما هو شارع، أم مجعولاً من قبل غيره، ولكن بشرط أن يكون مجعولاً لحالة خاصّة فقط. من جهتنا نرى أنّ مصطلح «الحكم الظرفي» أفضل لهذا المعنى

---

(1) يعتقد بعضٌ أنّ الحكم الإنشائي هو الحكم الذي لم يصل بعد إلى مرحلة الفعلية، لكن مقصودنا هنا هو الحكم الإنشائي في مقام الإنشاء والجعل، بقطع النظر عن فعليته وعدم فعليته.

(2) للاطلاع على هذا النقاش، انظر: محمد رضا المظفّر، **أصول الفقه**، نشر دانش إسلامي، لا مكان، 1405هـ.ق، ج 2، ص 41.

من مصطلح «الحكم المتغيّر»؛ لأنّه لوحظ في «الحكم المتغيّر» معنى التغيير الظاهر في التغيير الفعلي، بينما في «الحكم الظرفي» لم يؤخذ فيه التغيير بالضرورة، بل يحمل في طياته قابلية التغيير فقط، مع تغيّر الحالة التي وقعت مورد الحكم. وعلى كلّ حال، فقد استخدمنا كلا هذين المصطلحين في هذا الكتاب.

وسوف نستعرض معنى الحكم المتغيّر بشكل أوفى في قسم «آراء مختلفة في تفسير الحكم المتغيّر»، لكن قبل ذلك ينبغي التذكير بهذا الأمر لبيان المراد من الحكم المتغيّر في هذا الكتاب:

قيل في تعريف الحكم المتغيّر: بأنّه من الممكن أن يجعل الحكم المتغيّر من قبل الشارع بما هو شارع، أو من قبل غيره. ولا بدّ عند توضيح هذه النقطة من القول: إنّ تشريع الأحكام الإسلامية في عصر البعثة ـ أو حتى بداية عصر الغيبة على قول ـ يشتمل على ناسخ ومنسوخ. والمصلحة من تشريع الحكم المنسوخ ـ سواء كانت التدرّج في بيان الأحكام، أم كانت أمراً آخر ـ فهي تعني أنّ الشارع قد جعل هذه الأحكام، وقد كانت تعدّ من أحكام الإسلام إلى ما قبل ورود الناسخ، لكن بعد ذلك سقطت من الاعتبار، وحلّت محلّها الأحكام الناسخة. وبناء على ذلك، فالأحكام المنسوخة هي أحكام ظرفية، وليست جزءاً من الدين الخاتم، بل هي من الأحكام المتغيّرة.

بيد أنّنا ـ منذ البداية ـ أخرجنا هذا النوع من الأحكام المتغيّرة عن دائرة البحث في هذا الكتاب؛ وذلك أولاً: لأنّ الأحكام المنسوخة محدودة جدّاً ومعروفة تفصيلاً، ولا كلام في عدم بقائها، خلافاً للأحكام غير المنسوخة التي هي محلّ نزاع. وثانياً: إنّ القاعدة الأوّلية والأصل الأوّلي هو عدم النسخ، ما لم يُحرز بدليل

قطعي. والقاعدة هذه قاعدة مسلّم بها تقريباً، وليست بحاجة إلى طرح أدلّة جديدة. وبناء عليه، فعندما يُتكلّم عن أحكام الإسلام يكون المراد الأحكام غير المنسوخة منها، دون الأحكام المنسوخة.

وعلى ضوء ما تقدّم، تكون الأحكام المتغيّرة التي جعلها الشارع ـ بما هو شارع ـ خارجة عن محلّ البحث[1]، والّتي جعلها غيره باقية، فمثلاً الأحكام التي جعلها النبي الأكرم (ص) بصفتها أحكاماً ولائية تعدّ من الأحكام المتغيّرة؛ لأنّه (ص) جعلها بصفته حاكماً لا باعتبار أنّه مشرّع.

2. 4. معايير الأحكام الثابتة والمتغيّرة

المقصود بالمعيار إمّا القرينة التي يمكنها أن تعيّن كون الحكم المستفاد من كلام المعصوم (ع) أو فعله ثابتاً أو متغيّراً بشكل مستقلّ، وإمّا على الأقل تكون قرينة مؤيّدة لثبات الحكم أو تغيّره، ولتعيينه تماماً تعوزنا قرائن أخرى، بمعنى أنّ المعيار شامل لكلّ أمر يمكنه أن يكون دخيلاً في تعيين ثبات الحكم أو تغيّره؛ سواء كان وحده معياراً كاملاً وجهة (الكاشف التامّ)، أم كان مؤيداً فقط ولا يعدّ حجة (الكاشف المؤيّد).

وهذه المعايير المؤيدة، ليست حجّة يمكن للفقيه أن يستند إليها للحكم بثبات الحكم أو تغيّره في كلام المعصوم (ع) أو فعله، ولكن فائدة تناولها بالبحث تكمن في أنّها، أولاً: قد تكون من العوامل

(1) الحكم بخروج هذه الأحكام من دائرة البحث إنّما هو بناء على ما ذهبنا إليه المؤلّف في معنى الحكم المتغيّر، وإلّا فبناء على المعاني الأخرى ـ التي سنذكرها في الفصل الأول عن الحكم المتغيّر ـ لا يكون الحكم بإخراجها ضرورياً.

المؤدّية إلى حصول القطع أو الاطمئنان لدى الفقيه نتيجة تراكم الاحتمالات، وثانياً: إنّ وظيفة البحث العلمي حول المعيار هي البحث في كلّ نقطة ادُّعي أنها معيار ـ أو يمكن أن يدّعى ذلك ـ وتعيين قيمتها العلمية. وفي مثل ذلك، لا بدّ من دراسة المعايير التي لا يمكن عدُّها حتى من المؤيدات؛ كي يتمّ إثبات عدم كونها معياراً. فالمراد من قدرة المعيار على التعيين والتأييد للثبات أو التغيير شأنية لذلك.

وقد حاولنا في هذا الكتاب تمييز المعيار الحجة عن غير الحجة، ولا نرى المعايير غير الحجة مؤيدة قطعاً.

ويمكن أن نقسّم معايير فرز الحكم الثابت عن المتغيّر إلى ثلاث مجموعات:

المجموعة الأولى: المعايير التي تبيِّن بشكل قطعي ثبات أو تغيير الحكم المستفاد من كلام المعصوم وفعله؛ أي تقول: هذا الحكم ثابت حتماً وذاك متغيّر حتماً. وجميع القرائن اللفظية الخاصّة ـ مضافاً إلى بعض القرائن غير اللفظية الخاصّة، وبعض القرائن العامّة المطروحة في هذا الكتاب ـ مرشحة لذلك.

المجموعة الثانية: المعايير التي لا تكشف عن ثبات الحكم وتغيّره بشكل حتمي وقطعي، إلّا أنّها تبيّن أنّ الأصل الأوّلي في هذه الرواية أو في هذه الأحكام المرتبطة بهذا الموضوع هو الثبات أو التغيّر. والفائدة من هذه المجموعة من المعايير هي أنّه إذا لم يكن ثمة قرينة على خلافها تقتضي إثبات مؤدّاها وهو ثبات وتغيّر حكمٍ ما. ومن الملاحظ أنّ بعض القرائن الخاصّة غير اللّفظية، وبعض القرائن العامّة التي وردت في هذا الكتاب، يدّعى أنها من هذا النوع من القرائن.

وسوف نطلق على هاتين المجموعتين من المعايير اسم «المعيار

الإثباتي» أو «القرينة الإثباتية»، وستُنسب بعض القرائن الإثباتية ـ عند نقدها ومناقشتها ـ إلى كلتا المجموعتين؛ بمعنى أن يدّعى أنّها من المجموعة الأولى، أو من المجموعة الثانية.

وقبل أن نشرع ببحث المعايير الإثباتية،لا بد من أن نشير إلى قرينة إثباتية أخرى تعتبر أعمّ من المجموعتين السابقتين، وادّعاؤها يعدّ ـ في الواقع ـ من سنخ المجموعة الثانية من القرائن، ويمثّل الجواب عن السؤال التالي: هل ثمّة أصل أوّلي في كلام المعصوم وفعله نستفيد منه حكماً ثابتاً أو متغيّراً؟ وهل يوجد أصل أوّلي في المقام أساساً؟ وهل ثمة تفصيل بين الموضوعات المختلفة؟ وهذا السؤال يشكّل في الحقيقة نقطة الانطلاق لبحث الفقيه في الثابت والمتغيّر. وقد عالجنا هذا السؤال في الفصل الأول من هذا الكتاب تحت عنوان «الأصل الأوّلي في كلام المعصوم (ع) وفعله». وإذا قبلنا في الجواب وجود أصل أولي سمّينا ذلك الأصل بـ «الأصل الأوّلي الإثباتي».

نعم، لم يتم التقيّد بهذا الترتيب عند مراعاة معايير فرز الحكم الثابت عن المتغيّر، بل قمنا بعرض المعايير في ثلاثة فصول:

1 ـ الأصل الأوّلي في قول المعصوم (ع) وفعله،

2 ـ قرائن تغيّر الحكم،

3 ـ قرائن ثبات الحكم.

ويمكن في قرائن ثبات الحكم وتغيّره أن يدّعى أنها حتمية وقطعية، أو يدعى أنها الأصل الأوّلي.

ومن الواضح أنّ جريان «المعيار الإثباتي» ـ أي البحث عن قرائن الثبات والتغيّر في الحكم ـ مقدّم على«الأصل الأوّلي الإثباتي»؛ بمعنى أنّه إذا حصل تعارض بين المعيار الإثباتي والأصول

الأوّلية، يكون المقدّم هو المعيار الإثباتي[1]. وقد تعرّضت في كتابي: «**درآمدی بر قلمرو دین**» (مدخل إلى مجال الدين) إلى مسألة الأصل الأوّلي بعد طرحي للمعايير الإثباتية؛ لكن يبدو أنّ الأفضل ـ في ترتيب المطالب ـ أن يبحث الأصل الأوّلي قبل البحث في المعايير الإثباتية؛ ليعلم ماذا يجب في المعيار الإثباتي؛ وهل هو ملاحظة معيار ثبات الحكم أو معيار تغيّره؟

المجموعة الثالثة: عندما يشكّ الفقيه في ثبات الحكم أو تغيّره؛ بحيث لم يعثر على معيار إثباتي لأحد الطرفين، ولم يكن لديه أصل أولي، يكون ثبات هذا الحكم أو تغيّره مشكوكاً لديه، وليس ثمة طريق آخر لمعرفة حقيقة أمره، لكن مع ذلك، يُطرح السؤال: ماذا تكون الوظيفة العملية للمكلّف في مثل هذه الموارد؟ عند ذلك تصل النوبة إلى الأصل العملي.

ماذا يحكم العقل في مثل هذه الموارد؟ هل الوظيفة التي يعيّنها للمكلّف في مثل هذا الحكم تكون متطابقة مع ثبات الحكم أو مع تغيّره؟ والجواب أنه في كلّ مورد يكون للعقل فيه حكم، نسمّي ذلك الحكم بـ «الأصل العملي العقلي».

وماذا يحكم الشارع في مثل هذه الموارد؟ هل يعيّن للمكلّف الشاكّ وظيفة عملية؟ والجواب هو: عندما يعيّن له وظيفة عملية نسمي ذلك باسم «الأصل العملي الشرعي».

وفي الحقيقة، لا يمكن أن يسمّى «الأصل العملي» باسم معيارًا معرفيًا[2]، وهذا خارج عن موضوع الكتاب. نعم، لا بد من أن

---

(1) انظر: هذا الكتاب، الجزء الثاني، الفصل الثالث، المطلب الخامس: «تعارض المعايير».

(2) من هنا كان استعمال كلمة «معيار» بمعنى الأصل العملي استعمالاً مجازياً.

نبحث ذلك استطراداً في هذا الكتاب إكمالاً للبحث. ومن هذا المنطلق، تُعُرِّض له بشكل مختصر في المطلب السادس من الفصل الأخير من الكتاب، وإن كان الموقع المناسب الذي ينبغي أن يُبحث فيه الأصل العمليّ ـ من ناحية الاستدلال، ومن ناحية ترتيب المطالب ـ هو المرحلة الثالثة. كما أنّنا سنتناول البحث في تعاضد المعايير الإثباتية وتعارضها في الفصل الأخير أيضاً.

3. الآراء المختلفة في تفسير الثابت والمتغيّر

لوضع اليد على معايير التمييز بين الحكم الثابت والحكم المتغيّر، لا بدّ أولاً من معرفة ما هو المقصود بهذين الحكمين. ويبدو في هذا المجال أنّ كلّ باحث عرّفهما على ضوء المباني التي اعتمدها في التفريق بينهما.

ومن الواضح أنّه لا يمكن الحديث عن معايير معرفة الحكم الثابت والحكم المتغيّر ما لم يُتَعَرَّف بشكل واضح وشفّاف على المراد بهذين الحكمين. وقبل بيان الآراء المختلفة نرى من المفيد التذكير ببعض الأمور:

الأول: نواجه في بعض هذه الآراء أنّ المراد بالثابت والمتغيّر ما هو أشمل وأوسع من دائرة الأحكام، ومن الطبيعي أن نقتصر في هذه الآراء على ما يفيدنا؛ وهو خصوص دائرة الأحكام.

الثاني: بعد أن ننقل كلّ رأي، سنحاول الإشارة إلى مدى ارتباطه بموضوع الكتاب الأصلي، مقتصرين على مناقشة هذه المسألة بالذات. وعلى هذا الأساس، من الممكن أن تعدّ بعض المباحث مهمّة وضروريّةً عند الآخرين، لكنّها لا تكون كذلك عندنا؛ فإما نتجاهلها وإما نتناولها بإشارة خاطفة.

الثالث: ثمّة تداخل بين كثيرٍ من هذه الآراء؛ بمعنى أنّه من الممكن أن يكون حكم متغيّراً بنظر آراء متعدّدة، لكن مع ذلك يقدّم كلّ رأي في الحكم بتغيّره سبباً مختلفاً عن الذي يقدّمه الآخر.

الرابع: من الممكن أن تظهر أحياناً آراء مختلفة في حكم معيّن من وجهة نظر واحدة بناء على بعض المباني؛ أي أن يحكم أحد المباني على حكم معيّن بأنّه متغيّر، في حين يحكم عليه المبنى الآخر بأنّه ثابت، لكن كلّ من هذين المبنيين ينظر إلى هذا الحكم من وجهة نظر واحدة.

الخامس: إنّا وإن كنّا في صدد بيان الآراء المختلفة في تفسير الحكم الثابت والحكم المتغيّر، إلّا أنّنا عند ترتيب هذه الآراء قصرنا النظر على تعريف الحكم المتغيّر فقط، وأما الحكم الثابت فيفهم تبعاً لفهم المتغيّر.

السادس: هذه الآراء ليست مانعة جمع؛ بمعنى أنّه ليس من الضروري أن يرى صاحب كلّ رأي أنّ جميع الأحكام المتغيّرة لا تفسّر إلّا من خلال الرأي الذي ذهب إليه، بل قد تعتبر بعض الأحكام المتغيّرة بناء على رأي معيّن، وبعضها الآخر يعتبر كذلك برأي آخر.

3. 1. الرأي الأول: المتغيّر بملاك تغيّر الفهم

عند التفريق بين الثابت والمتغيّر في الدين، اعتبر بعضٌ أنّ الاختلاف بين الدين وفهم الدين هو الذي يؤدّي إلى وجود الحكم الثابت والحكم المتغيّر، فالدين برأي هؤلاء هو الحكم الثابت، وفهمه هو الحكم المتغيّر. ويمكن تصنيفهم إلى صنفين: الصنف الأول يضمّ الذين يرون ـ من الناحية المعرفية ـ فرقاً بين الدين

والمعرفة الدينية. والصنف الثاني يضمّ الذين يفرّقون بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري من الناحية الكلامية أو التطبيقية. ونحن نتناول كلاً من هذين الصنفين ببحث مستقل.

3. 1. 1. الصنف الأول: النظرة المعرفيّة

لا يرى علماء المعرفة أنّ النقطة الأساس في الاختلاف بين الدين والمعرفة الدينية ترجع إلى كون فهم الدين من مقولة الإدراك وذات الدين (أي كلام الله ورسوله) أمراً واقعياً، بل يرون أنّ النقطة الأساس في الاختلاف بينهما تكمن في أنّ فهم الدين أمر بشري ويحمل خصوصيات الفهم البشري، في حين أنّ الدين بذاته إلهي وسماوي.

ويقول الدكتور علي شريعتي في التفريق بين الدين والفهم الديني:

«ليس الدين هو الذي يتكامل، بل الذي يتغيّر ويتكامل هو العلاقة الذهنية بيننا وبين الدين (فهم الدين). والإنسان هو الذي يتكامل بحسب وعيه وفكره (ومنه العلوم والمعارف). وعليه، فالدين نفسه لا يتكامل، كما إنّ الطبيعة أيضاً لا تتكامل بل تبقى ثابتة. المعرفة الدينية هي التي لا بد من أن تكون في حالة من التغيّر الدائم والتكامل المستمر تماشياً مع تكامل سائر الأبعاد المعنوية والفكرية للإنسان»[1].

---

(1) حبيب الله پيمان، «**ثبات وتغيير در انديشه ديني**»، مجلة كيهان، عدد 56، فروردين وارديبهشت 1371هـ.ش، نقلاً عن: علي شريعتي، **مجموعه آثار**، ط 2، انتشارات ،چاپخش طهران، 1379هـ.ش، ج 23، ص 257. يشار إلى أنّ الكاتب لم يعثر على هذا المطلب في المصدر المشار إليه.

كما يذكر الدكتور سروش في هذا الصدد:

«ما يتغيّر هو فهم الإنسان من الشريعة، وما يبقى ثابتاً هو نفس الشريعة»[1].

مناقشة

بما أنّ هذا الكتاب ليس في صدد المناقشة المعرفية للدعوى المذكورة، نقتصر على الإشارة إلى أمرين فقط:

الأول: إنّ الادّعاء المذكور أعمّ من الحكم الثابت والمتغيّر، بل هو شامل لفهم كلّ التعاليم الدينية؛ سواء كانت تلك التعاليم أحكاماً أم كانت عقديّات وأخلاقاً.

الثاني: إنّ الادّعاء المذكور لا يمكنه أن يدخل في دائرة بحث هذا الكتاب، حتى في مسألة القول بتغيّر فهم أحكام الدين وثبات أحكامه نفسها؛ لأنّ التغيّر في الفهم وثبات الأحكام موجود في جميع الأحكام على الإطلاق، والحال أنّنا نسعى للفصل بين الأحكام الثابتة والأحكام المتغيّرة في الروايات. وبعبارة أخرى، النظرة التي يوليها هذا الادّعاء إلى الثابت والمتغيّر بمثابة معرفة ثانوية، بينما نظرتنا نحن من قبيل معرفة أولية[2].

---

(1) عبد الكريم سروش، **قبض وبسط تئوريك شريعت**، ط 6، موسسه فرهنگى صراط، طهران، 1377هـ.ش، ص 181.

(2) المعرفة الثانوية هي نوع معرفة ودراسة تتناول العلم أو علماً خاصاً كموضوع لها. أما المعرفة الأولية فهي الّتي تتناول موضوعاً معرفياً للدراسة، وربما أطلق على النوع الأول فلسفة العلم أو علم خاص.

3. 1. 2. القسم الثاني: النظرة الكلامية والتطبيقية

ويرى هذا القسم أنّ أحكام الدين نفسها ثابتة، وأنّ فتاوى الفقهاء ونظرتهم إلى أحكام الدين متغيّرة. ويحتمل في كون فتاوى الفقهاء متغيّرة معنيان:

المعنى الأول: بما أنّ استنباط الأحكام يكون من خلال الأخذ بالأدلّة، فمن الممكن أن يطرأ على الفقيه ـ أثناء عملية الاستنباط ـ دليل جديد أو ترتفع حجية الدليل السابق، ما يؤدي إلى تغيير فتواه؛ بحيث يعتبر الفتوى السابقة خطأً من أساسها. وبعبارة أخرى، الحكم الواقعي والحقيقي ثابت، لكن الحكم الظاهري ـ بتغيّر الحجة ـ هو الذي يتغيّر[1].

المعنى الثاني: الأحكام التي تكون محطّ اتفاق جميع الفقهاء هي الأحكام الثابتة، والأحكام التي تكون مورد اختلاف بينهم هي الأحكام المتغيّرة في الإسلام، ويمكن للناس في كلّ زمان أن يختاروا ما يتناسب مع حاجاتهم من الأحكام المتغيّرة[2].

---

(1) انظر: لطف الله الصافي الگلبايگاني، **الأحكام الشرعية ثابتة لا تتغير**، مصدر سابق، ص 8، نقلاً عن: عبد العظيم النمر، «**الفتاوى والأحكام الإسلامية بين التغيير والثبات**»، مجلة العربي، الكويت، عدد 379، ذو القعدة، 1410هـ.ق/ 1990م، ص 33.

(2) تطرح هذه المسألة كثيراً من قبل فقهاء السنّة المعاصرين؛ حيث يعتقدون بأنّ مجموع فتاوى المذاهب الإسلامية المختلفة هي خزانة قيمة موجودة بين أيدينا، تتيح لنا القيام باختيار الفتوى المناسبة لعصرنا، انطلاقاً من المحافظة على مصالح المسلمين وباعتماد على الكتاب والسنّة. وفي ذلك يقول الدكتور محسن عبد الحميد الأستاذ في جامعة بغداد: «يرى المقنّن أمامه آراء متعدّدة لمسألة واحدة، ولأجل اختيار فتوى وجعلها مستنداً قانونياً يحاول الرجوع إلى أقرب تلك الفتاوى إلى القرآن والسنّة، وأكثرها شبهاً بالحق، وأشدّها مراعاة لمصالح المسلمين =

والاختلاف بين هذين المعنيين يكمن في أنّ التفسيرالأول يرى أنّ اختلاف الفتوى عند فقيه معيّن يسمّى بالحكم المتغيّر، بينما التفسير الثاني يرى أنّ اختلاف فتاوى جميع الفقهاء هو الحكم المتغيّر.

مناقشة

المطلب الأول: المعنى الأول هو تغيير الفتوى لا تغيير الحكم، وعندما يصدر المجتهد فتوى يعتبر أنّه بذلك يبيّن حكم الإسلام الثابت، وعندما تتغيّر أدلّة الاستنباط لديه وتتغيّر الفتوى تبعاً لها، يدّعي أيضاً أنّه يبيّن حكم الدين الثابت؛ لأنّه يخطّئ الفتوى السابقة. نعم، وظيفة الفقيه في الظاهر قبل تغيير الفتوى هي العمل بمقتضى الفتوى السابقة، كما إنّ وظيفته الآن هي العمل بالحكم الظاهري الجديد، لكن مع ذلك يكون مفاد كلا الحكمين بيان الحكم الواقعي الثابت[1].

المطلب الثاني: صحيح أنّ المجتهد يخطّئ فتواه السابقة، لكنّ ذلك لا يؤثّر على اعتبار العمل بتلك الفتوى مجزياً أم لا، فحتى لو اعتبر أنّ العمل بها مجزٍ، لا يعني ذلك أنّه لا يزال يعتقد بكونها كاشفةً عن الحكم الواقعي؛ لأنّ القاعدة العامّة في الحكم الظاهري

= ويختارها» (محسن عبد الحميد، **منهج التغيير الاجتماعي في الإسلام**، ط 1، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1403هـ.ق، ص 84 ـ 86). وقد فُعِّلَ هذا الفكر بعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران وأثناء احتدام مواجهة الثقافة الغربية، وخصوصاً في دائرة معالجة إشكاليات حقوق المرأة. وكمثال على ذلك، انظر: مجموعه مقالات هم انديشى بررسى مسائل ومشكلات زنان (دفتر مطالعات وتحقيقات زنان، **مجموعة مقالات هم انديشى بررسى مسائل ومشكلات زنان**، ط 1، 1380هـ.ش، حوار مع آية الله السيد محمد البجنوردي، ج 1، ص 57 - 72).

(1) انظر: لطف الله صافي الكلبايكاني، **الأحكام الشرعية ثابتة لا تتغيّر**، مصدر سابق، ص 10 ـ 35.

هي عدم الإجزاء، وإذا أصدر فقيه في بعض الموارد فتوى لمقلّديه بإجزاء هذا الفعل مثلاً، فإنّ صدور هذه الفتوى نفسها من الفقيه عبارة عن حكم ظاهري مستقلّ، وتكون مستندة إلى أدلّة فقهيّة، وبطبيعة الحال، فهو يبيّن للمقلّدين وظيفتهم في وجوب إعادة الأعمال السابقة أو عدم وجوبها، ولا يبتني على الصحّة الواقعية للأعمال السابقة[1].

المطلب الثالث: يعتقد بعض أهل السنّة[2] بأنّه لا وجود لحكم واقعي وراء فتوى المجتهد، في حين يرى بعضٌ آخر منهم[3] أنّه ـ عند خطأ المجتهد ـ لا بد من حصول حكم واقعيّ مطابق لفتوى المجتهد. ولهذا السبب يسمّى موقفهم في هذا المجال بـ«التصويب». وهنا نطرح السؤال الآتي: بناء على نظرية التصويب ـ التي حاصلها أنّ فتوى المجتهد مطابقة للواقع دائماً ـ هل يمكن أن نعتبر تغيير فتوى المجتهد تغييراً لحكم الله تعالى؟

الجواب: إنّه حتى لو اعتقدنا بمذهب التصويب، فسوف تكون

---

(1) كأن يتمسّك برواية: «**أما لكم من مفزع؟ أما لكم من مستراح تستريحون إليه؟**» (محمد الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لا تا، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، باب 11، حديث 24، ج 18، ص 105)؛ إذ يستفاد من عبارة «**مستراح تستريحون إليه**» أنّ فعل المقلّد على أساس فتوى المرجع مجزٍ (مستفاد من دروس الخارج في الفقه لآية الله السيد كاظم الحسيني الحائري).

ومن الطبيعي أنّ هذه المسألة ليست كلية وعامة، إذ يمكن الحكم بصحّة العمل واقعاً ببعض الفتاوى السابقة للفقيه؛ من قبيل فتواه بطهارة كلّ شيء ما لم يعلم بنجاسته، فإذا صلّى المقلّد في ذلك الشيء، ثمّ أفتى الفقيه بنجاسته، كان الحكم بصحّة الصلاة حكماً واقعياً؛ وذلك لأنّ الطهارة من الشروط العلمية للصلاة.

(2) الأشاعرة.

(3) المعتزلة.

الأحكام الواقعية لله تعالى في مسألة معيّنة متعدّدة بتعدّد فتاوى المجتهدين فيها، لكن لا تسمّى المسألة تغييراً لحكم الله؛ أي أنّهم يرون ـ بحسب اعتقادهم ـ أنّ جميع الأحكام الواقعية لهذا الموضوع ثابتة[1]. والتغيير في الحكم الواقعي إنّما يفرض فيما إذا فرضنا أنّ هذا الحكم في موضوع معيّن هو حكم واحد، والحال أنّ التصويب معناه أنّ الحكم الواقعي في موضوع معيّن متعدّد.

نعم، لا مناص أمام مذهب التصويب من القبول بأنّ الأحكام الواقعية خالية عن المصالح والمفاسد الواقعية، فراراً من إشكالية التضاد؛ لأنّهم إذا اعتبروا أنّ هذه الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد الواقعية ـ كما يرى المخطّئة ـ فلا يمكنهم افتراض وجود مصالح ومفاسد متعدّدة في موضوع واحد[2].

المطلب الرابع: المبنى الذي يعتمد عليه المعنى الأول يختلف عن المبنى الذي يعتمد عليه المعنى الثاني، فالمبنى في المعنى الأول كلامي، بينما المبنى في المعنى الثاني تطبيقي. وسوف نعالج المعنى الثاني ضمن نطاقين؛ أحكام الموضوعات الشخصية، وأحكام الموضوعات الاجتماعية.

يعتبر البحث عن الانتقاء والتنقل بين فتاوى الفقهاء في الموضوعات الشخصية والمسائل الفردية، من الأمور المخالفة

(1) انظر: لطف الله صافي الكلبايكاني، **الأحكام الشرعية ثابتة لا تتغيّر**، مصدر سابق، ص 10.

(2) ما هو مختلف واقعاً في التضاد بين الأحكام التكليفية هو ملاكات الأحكام (أي المصالح والمفاسد الواقعية)، مضافاً إلى إرادة هذه الملاكات. أما إذا لاحظنا الاعتبار وجعل الأحكام فقط بدون ملاحظة الملاك والإرادة فلا يوجد فيها أي تضادّ. (انظر: محمد باقر الصدر، **دروس في علم الأصول**، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، لا تا، الحلقة الثانية، ج 1، ص 164).

للمباني العلمية، ويعدّ من اللعب بالدين؛ لأنّ الذي يطلب ذلك إمّا أن يكون مجتهداً أو غير مجتهد. فإن كان مجتهداً فلا يجوز له الاعتماد على فتاوى غيره من المجتهدين، بل يجب عليه أن يراجع الأدلّة وينتزع الأحكام منها مباشرة. وإن لم يكن مجتهداً فعليه أن يرجع إلى المجتهد الأعلم لأخذ الفتوى منه والعمل بها، كما يمكنه أيضاً أن يتخيّر ـ في ما إذا تعدّد المجتهد الأعلم وقلنا بجواز التبعيض في التقليد؛ بأن يمكن الرجوع من المجتهد الأعلم إلى المساوي ـ في العمل بين فتاوى المجتهدين الاعلمين، لكن يشترط أن لا يؤدّي ذلك إلى عنوان محرّم آخر؛ من قبيل الاستهزاء بالدين أو غيره. وعلى كلّ حال، فالمسألة هذه هي بدورها من المسائل الخاضعة للتقليد.

وأما في الموضوعات الاجتماعية، فيجب على الحاكم الإسلامي أن يعمل على تطبيق أحكام الإسلام في المجتمع، ومن هنا يجب أن تكون القوانين الجارية في المجتمع متطابقة مع الإسلام.

ومن الطبيعي أن يكون المرجع في تشخيص المطابقة للإسلام ـ أو عدم مخالفته ـ هو الحاكم الإسلامي؛ إما بشكل مباشر أو بالاستعانة بالمختصّين في هذه المجالات[1]، على أن تكون عملية التشخيص خاضعة لمعايير منضبطة؛ من قبيل أن يكون المعيار في ذلك هو فتوى الحاكم الإسلامي أو فتوى المشهور[2]. وكلٌّ من هذه

---

(1) مثل وظيفة فقهاء مجلس صيانة الدستور الذي يعمل طبق المادة 96 من الدستور في الجمهورية الإسلامية الإيرانية.

(2) للاطلاع أكثر على هذا الأمر، انظر: فرج الله هدايت نيا ومحمد هادي كاوياني، **بررسى فقهى ـ حقوقى شوراى نگهبان**، ط 1، مركز نشر پژوهشگاه فرهنگ واندیشه اسلامى، طهران، 1380هـ.ش، ص 131؛ وأيضاً أنظر: هذا الكتاب، الفصل الثالث، عنوان 1. 2. 1؛ والفصل الرابع، عنوان 1. 2. 4.

المعايير المنضبطة تقتضي حكماً ثابتاً، فإذا افترضنا أنّهم مثلاً قد اعتبروا حكماً مخالفاً ـ في ما بعد ـ اعتماداً على معيارٍ مختلف، عادّين إياه مطابقاً للإسلام أو غير مخالف له، فإنّ هذا المعيار الجديد يقتضي حكماً ثابتاً. وبعبارة أخرى إذا اعتبر الحاكم الإسلامي أنّ هذا القانون مطابق للإسلام (أو غير مخالف له)، اعتماداً على معيار وضابطة معيّنة، ثم رأى غير هذه الضابطة وحكم على أساسها بحكم مخالف للحكم الأول، كان مفاد كلتا الضابطتين أنّ القانون المترشّح عنهما من جملة الأحكام الإسلامية الثابتة؛ كما في مسألة تغيير الفتوى بناء على تغيير الحجّة والدليل السابق.

نعم، إذا لم تتغيّر الضابطة لدى الفقيه، واعتبر أنّ كلا القانونين مطابق للإسلام أو غير مخالف له، فيكون ثمة مجال للكلام عن أنّ ذاك القانون ليس من الأحكام الإسلامية الثابتة.

3. 2. الرأي الثاني: المتغيّر بملاك نوع الموضوع

كلّ حكم متعلّق بموضوع خاص، وإذا دقّقنا النظر في الأمثلة الآتية: الصلاة واجبة، دية الرجل مائة من الإبل، يشترط في صحّة زواج البنت إجازة الأب، يشترط في مشروعية السلطة فقاهة الحاكم، إذا دققنا في ذلك نلاحظ أنّ كلاً من الصلاة، الدية والزواج والسلطة، هي موضوع تلك الأحكام المذكورة. أي موضوعات وردت فيها أحكام شرعية[1].

من هنا، يرى بعضٌ أنّ ملاك التفريق بين الحكم الثابت والمتغيّر يكمن في خصوصيّات موضوع الحكم، وأنّ تغيّر الحكم يرجع في

(1) المراد من الموضوع في المقام هو المعنى الأعمّ من المصطلح الأصولي؛ بحيث يشمل متعلّق الحكم أيضاً.

الواقع إلى خصوصية الموضوع. ويعتقد هؤلاء بأنّ خصوصيات بعض المواضيع تقتضي ثبات الحكم، في حين أنّ خصوصيات بعضها الآخر تقتضي التغيّر. والبحث الأساس في هذا الرأي هو دراسة خصوصيات الموضوع، وملاحظة ما هي خصوصيات الموضوع التي تقتضي ثبات الحكم وأي منها يقتضي تغيّره؟ وقد أجيب عن هذا السؤال بثلاث إجابات مختلفة، واعتبر كلّ منها أنّ ما يراه هو الملاك في الفصل بين الحكم الثابت والمتغيّر.

3. 2. 1. الإجابة الأولى: خصوصيّة ثبات الموضوع أو تغيّره

وهذا الجواب ينظر في الواقع إلى الموضوعات نفسها، وأي موضوع رآه ثابتاً يحكم عليه بثبات حكمه، وكلّ موضوع يرى متغيّراً يحكم عليه بتغيّر حكمه. وكنموذج على ذلك، يقول جوادي آملي:

«للإنسان شأنان: ثابت ومتغيّر، فالشأن الإنساني الثابت يرجع إلى فطرته التوحيدية وروحه المجرّدة من المادّة، والتي تعدّ أعلى من حدود الماضي والمستقبل: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَاۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِۚ﴾[1]. فالقوانين التي تتوافق مع روح الإنسان وشؤونه الثابتة هي قوانين باقية لا تتغيّر، وأما الشأن المتغيّر للإنسان فهو مرتبط ببدنه وطبيعته الأرضية والزمانية. وفي هذا القسم المتغيّر من الشؤون الإنسانية تظهر عادات وسُنَن مختلفة بين الناس في مجالات شتّى أو في عصور متفاوتة. والقوانين الّتي ترتبط بالفطرة الإنسانية هي القوانين التشريعية التي لا يمكن لأي أحد بأيّ شكل كان أن يغيّرها أو يبدّلها، وقد قالوا في ثبات هذه الأحكام: حلال محمد حلال أبداً

(1) سورة الروم: الآية 30.

إلى يوم القيامة وحرامه حرام أبداً إلى يوم القيامة[1]. بينما القوانين التي تتعهّد بتنظيم علاقة الإنسان بالطبيعة، فتعود إلى كيفيّة تطبيق الأحكام الثابتة؛ لأنّه في مقام العمل والتطبيق تستجد ظروف ويحصل تزاحم بين الأحكام»[2].

3. 2. 2. الإجابة الثانية: خصوصية كون الموضوع ذاتياً أو عَرضيّاً

يلاحظ في هذه الإجابة عملية التبليغ التي يقوم بها النبي؛ فكلّ موضوع يراه من ذاتيات الدين يعطيه حكما ثابتاً، وكلّ موضوع يراه خارجاً عن ذات الدين وعرضاً عليه يجعله حكماً متغيّراً؛ أي إذا تحدّث النبي (ص) بكلام؛ بحيث وجب أن يصدر ذاك الكلام منه فيما إذا بعث في عصر مختلف أو في مكان مغاير، اعتبر هذا الكلام ذاتياً للدين وكان حكما ثابتاً. بينما إذا صدر منه كلام بمقتضى موقعيته الزمانية وطبقاً لاحتياجات ظروفه الثقافية، كان ذاك الكلام عرضاً على الدين، ويكون حكماً موقتاً ومتعلقاً وظرفاً خاصًّا وخارجاً عن الدين الاسلامي.

يقول الدكتور سروش في ذلك:

«لا يمكننا الوصول إلى الوحدة الحقيقية والعالمية بين المسلمين إلّا من خلال إعادة تفسير تاريخ هذه الشريعة، ولا بد من أن يعمل هذا التفسير القائم على أساس الوحدة على التفكيك بشكل جدّي ودقيق بين الأمور الذاتية للدين وبين الأمور العرضية فيه. وعليه،

---

(1) محمد بن يعقوب الكليني، **الكافي**، مصدر سابق، كتاب فضل العلم، باب البدع والرأي والمقاييس، ج 1، ص 58، حديث 19.

(2) عبد الله جوادي آملي، **ولايت فقيه، رهبري در إسلام**، ط 1، مركز نشر فرهنگی رجاء، قم، 1367هـ.ش، ص 91 ـ 92.

فالحاصل أنّ الأمور الجوهرية والأساس في الدين هي عبارة عن الأمور التي ينبغي على النبي أن يبلّغها في أي ظرف كان وفي أي مكان، في حين أنّ الأمور العرضية هي الأمور التي تتأثّر بالمقتضيات الثقافية، وتخضع للاعتبارات الحاكمة في المحيط الاجتماعي والتاريخي الذي كان فيه تبليغ الرسالة؛ بحيث إنّه إذا بُعث النبي في محيط آخر وظروف اجتماعية مختلفة سوف تختلف كيفية إبلاغه»[1].

3. 2. 3. الإجابة الثالثة: خصوصية كون الموضوع أصلياً أو فرعياً

ويعتمد هذا الجواب على النظر إلى أهداف الدين؛ فإذا رأى أنّ الموضوع هدف أصلي للدين اعتبره ثابتاً، وإذا رآه فرعياً اعتبره متغيّراً. وقد اعتبر الدكتور سروش الآخرة هدفاً أصلياً للدين، في حين اعتبر أنّ الدنيا هدفٌ فرعيٌّ وتبعيٌّ له، إذ يقول:

«الدين إنّما وجد للآخرة؛ بمعنى أنّ الهدف الأصلي هو الآخرة والدنيا تابعة له، وقد تعرّض الدين للدنيا بمقدار ما كانت الدنيا مزاحمة للآخرة أو مساعدة في الوصول إليها، فالالتفات إلى الدنيا إنّما كان للعمل على رفع التزاحم الذي تسبّبه في طريق الآخرة، أو للعمل على تقوية الأمور المساعدة للوصول إليها. وعليه، فالنسبة بين الدنيا والآخرة نسبة مختلفة، وهدف الدين ورسالته سيكونان شيئاً آخر. وأصلاً الدين في هذه النظرة عبارة عن الأمر الذي يؤمّن السعادة الأُخرويّة للبشر، لكن بما أنّ طريق البشر لا بد من أن يمرّ من الدنيا،

---

(1) عبد الكريم سروش، **مدارا ومديريت**، ط 1، موسسه فرهنگى صراط، طهران، 1376هـ.ش، ص 5 ـ 6.

فكان لزاماً على الدين أن يلتفت إلى الدنيا بهذا المقدار، ويعالج منها ما يمكن أن يكون مزاحماً ومانعاً من الوصول إلى الآخرة، أو ما يمكنه المساعدة في ذلك، فالدين اضطرّ إلى الاهتمام بالدنيا من أجل تأمين السعادة الأخروية وبتبعها أن يعالج قضايا الدنيا»[1].

يوضح الدكتور سروش في هذا الكلام الاختلاف بين الهدف الأساسي والهدف الفرعي للدين. نعم، لم يصرّح بما إذا كان كلام المعصوم (ع) وفعله في ما يرتبط بالدنيا - أي الهدف الفرعي للدين - من الدين أو من خارجه. لكن المهندس بازرگان الذي يرى أنّ الآخرة والله هما الهدف الأساس للدين، وأنّ الدنيا هدف فرعي له[2]، يعتبر أنّ كلام المعصوم (ع) وفعله في ما يرتبط بالأمور الدنيوية ليس أمرا دينيًا؛ إذ يقول:

«يوجد في الكلام والأفعال والتعاليم المسجّلة عن رسول الله وأئمّة الهدى (عليهم الصلاة والسلام) الكثير من الوصايا حول الحياة وأمور الدنيا؛ من قبيل طبّ النبي وطبّ الإمام الرضا، والكلمات القصار، ونهج البلاغة لأمير المؤمنين، والحكم والروايات التي وصلتنا عن النبي الأكرم والأئمّة عليهم الصلاة والسلام، ومن

---

(1) المصدر نفسه، ص 191.

(2) كان عنوان المحاضرة التي ألقاها المهندس بازرگان «الآخرة والله هما الهدف الوحيد لبعثة الأنبياء»، ولكن بعد الاعتراض على هذا العنوان غيّره في الكتاب الذي طبعه إلى «الآخرة والله هدف بعثة الأنبياء». أنظر: هامش مقالة الدكتور سروش حول كتاب: **آخرت وخدا هدف بعثت انبيا**، والتي أدرجت في الكتاب نفسه، ص 146. ويظهر من هذا الكلام أنّ المهندس بازرگان لم يكن يرى الدنيا هدفاً ولو فرعياً للدين وبعثة الأنبياء، إلّا أنه يستظهر من بعض كلامه هذا المعنى؛ من قبيل قوله: «إنّما يتدخّل القرآن في دنيانا بما هي وسيلة للحياة الآخرة وبما أنّها تقرّبنا من الله تعالى». (المصدر نفسه، ص 67).

الواضح أنّها تغطّي تقريباً كافّة العلاقات والآداب الحياتية للبشر. كما إنّ خطب نهج البلاغة والرسائل التي كان يرسلها أمير المؤمنين (ع) ـ مضافاً إلى اشتمالها على معرفة الله والدين والتربية والتعليم ـ تشتمل على قسط وافر من الوصايا الأخلاقية والعلاقات الاجتماعية والمسائل الحكومية **والقيادية للأمّة**. والرسول والأئمّة وعظماء الدين كانوا كأيّ إنسان آخر وكأي عبد مؤمن في هذه الأمّة؛ فمضافاً إلى وظائف الرسالة والإمامة التي يقومون بها، كانوا يعملون على إصلاح الناس وخدمتهم، ويقدّمون سائر الأعمال الصالحة، وينبغي أن يكونوا مصداق قوله تعالى: ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾[1]. وبناء على ذلك، وفضلاً عن وظائف النبوّة وهداية الناس وسوقهم إلى الله والآخرة، كانوا يعملون على إصلاح الناس وتعليمهم ودعوتهم إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، انطلاقاً من كونهم مسلمين وموحّدين ومؤمنين؛ لكن ومع أنّ هذه التعاليم هي على قدر عال من الرفعة والمكانة السامية، إلّا أنها ليست جزءاً من الدين والشريعة، وليست مصداقاً للآية: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾»[2][3].

---

(1) سورة الأحزاب (33): الآية 21.

(2) سورة النجم (53): الآية 4.

(3) مهدي بازرگان، **آخرت وخدا هدف بعثت انبيا**، ط 1، موسسه خدمات فرهنگى رسا، لا مكان، 1377هـ.ش، ص 75 ـ 76. إنّ ظاهر العبارة الأخيرة ـ بل صريحها ـ وإن كان خروج مثل هذه التعاليم عن دائرة الدين والشريعة، إلّا أنّنا بسبب وجود عبارات متناقضة في هذا الكتاب ووجود عبارات تدلّ على دخول هذه التعاليم في الشريعة، لم نتجرّأ على نسبة هذه الدعوى إليه. وعلى كلّ حال، يمكن اعتبار هذه العبارة كشاهد على وجود مثل هذه الدعوى، إذ ليس أقلّ من إمكانية عرض هذه الدعوى من دون أن تكون مستندة إلى شخص بعينه، لذا فقد أوردناها كاحتمال وحاولنا دراستها ونقدها من هذا الباب.

وعلى كلّ حال، يمكن لكلّ من هذه الإجابات الثلاث[1] أن تظهر جانباً من الآراء المختلفة حول الدين وحدوده، ومن ثمّ تظهر الاختلاف الحاصل في الحكم الثابت والمتغيّر؛ بمعنى أنّ الأمر مرتبط بالموضوع الذي نعتبره ثابتاً أو ذاتياً للدين، أو أنّه يقع ضمن الأهداف الرئيسة له، أو متعلّق بالموضوع الذي نعتبره متغيّراً أو عرضيًّا، أو يقع ضمن الأهداف الفرعية للدين، وبذلك يتّضح المراد بالآراء المختلفة في الثابت والمتغيّر.

ولا بدّ من الالتفات إلى أنّ خصوصّية الأصلي والفرعي قريبة جداً من الذاتي والعرضي، لكنّهما مختلفان. وهذا الاختلاف سيتّضح في مناقشة هذين التوجّهين[2].

---

(1) يمكن إضافة إجابة رابعة إلى هذه الإجابات الثلاث، وهو: توقّع تدخّل الدين في ذاك الموضوع، وعدم توقّع ذلك أو توقّع عدم التدخّل. فمثلاً يرى ابن سينا أنّ موضوع القوانين الاجتماعية من الأمور التي يتوقّعها الناس من الدين (انظر: حسين بن عبد الله بن سينا، **الشفاء (الإلهيات)**، انتشارات بيدار، لا مكان، لا تا، ص 557)، في حين أنّ العلمانية تقع في النقطة المقابلة تماماً لهذه النظرية. (انظر على سبيل المثال: محمد مجتهد شبستري، «**ديدار با صاحب نظران**»، حوار منشور في مجلة حوزه، عدد 46، مهر وآبان 1370هـ ش، ص 30 ـ 129). وللاطّلاع أكثر على هذين الرأيين الواردين في الجواب المذكور، أنظر: حسن علي علي أكبريان، **در آمدى بر قلمرو دين**، مصدر سابق، ص 224 ـ 239. وسوف نشير إلى الجواب الرابع في الفصل الثالث والرابع من الكتاب الحاضر تحت عنوان «كون الموضوع خارجاً عن دائرة العلوم البشرية»، وفي «كون الموضوع ضمن دائرة العلوم البشرية».

(2) نعم، من الممكن أن يفهم من كلام بعضهم عدم الفرق بينهما؛ بمعنى أنّ ذاتيات الدين تشكّل الهدف الأساس للدين، في حين تشكّل العرضيات الهدف الفرعي له؛ فمثلاً يقول محمد مجتهد الشبستري: «كيف يمكن في العصر الحاضر أن نفرّق بين مقاصد الدين الأوليّة والقِيَم الأساس التي تعدّ من ذاتيات الرسالة والدعوة الدينية، وبين المقاصد والقِيَم ذات الدرجة الثانية في الدين، والتي =

مناقشة

ويمكن في مقام مناقشة هذه الإجابات الثلاث أن نشير إلى المطالب الآتية:

المطلب الأول: إنّ هذه الإجابات بيّنت في البداية أنّها توجيه ثبوتي لتفسير الحكم الثابت والحكم المتغيّر؛ بمعنى أنّها تعتبر أنّ موضوع الأحكام المتغيّرة، كونها متغيّرة أو عرضية أو جزءَ هدف فرعي للدين؛ وأنّ موضوع الأحكام الثابتة، كونها ثابتة أو ذاتية أو جزء هدف أصلي للدين. ولكن إذا ما أردنا أن نستفيد من التوجيه الثبوتي هذا في بحث القرينة والمعيار الذي يعرف من خلاله الحكم الثابت والمتغيّر ـ والذي يشتمل على جهة إثباتية ـ فهو كلام مختلف.

وإن أمكن أن يكون كلام أصحاب هذه الإجابات يدور حول الجهة الثبوتية فقط، إلّا أنّنا سنعالج في هذا الكتاب آراءهم من الجهة الإثباتية، كما أنّنا لن نعتبر تحقيق مسألة الأمور الفرعية والعرضية للدين مسألة استطرادية وخارجة عن ظواهر كلامهم؛ لأنّ أصل طرح التوجيهين الأخيرين ـ الذاتي والعرضي، والأصلي والفرعي ـ يكشف بوضوح عن النظرة العلمانية إلى الدين من قبل أصحاب هذه الدعاوى، ومن الواضح أنّ النتيجة التي يسعى إليها هؤلاء لن تحصل إلّا بانضمام الجهة الإثباتية إلى هذه الدعاوى.

وعلى كلّ حال، فالموضوع الأساس في هذا الكتاب هو دراسة المعايير التي يعرف من خلالها الحكم الثابت والمتغيّر في الروايات. فإذا عرضنا التفسير الأول للحكم الثابت والحكم المتغيّر ـ بناء على

= وردت في الكتاب والسنة؟». (محمد مجتهد شبستري، **نقدى بر قرائت رسمى از دين**، ط 1، طرح نو، طهران، 1379هـ.ش، ص 269).

ملاك ثبات الموضوع وتغيّره (الجواب الأول) ـ فسوف تكون المعايير التي ذكرت في الفصلين الثالث والرابع من الكتاب مرتبطة بمعرفة موضوعات الثابت والمتغيّر حتماً، وإذا اعتبرنا أنّ الفرق بين الحكم الثابت والحكم المتغيّر إنما هو بملاك كون الموضوع ذاتياً أو عرضياً (الجواب الثاني)، فلا مناص من دراسة ظواهرية تاريخية للمسألة، بينما إذا اعتبرنا أنّها ترجع إلى ملاك الأهداف الأصلية والفرعية للدين (الجواب الثالث)، فسوف نتعرّض لهذه المعايير في الفصلين الثالث والرابع ضمن البحث عن هدف الدين، وإذا لم نقبل أيًّا من هذه الإجابات الثلاث بل اخترنا تفسيراً آخر لها، فلا بدّ من معالجة معايير الثبات والتغيير على أساس ذلك التفسير أيضاً.

المطلب الثاني: لدارسة الجواب الأول (موضوع الثابت والمتغيّر) لا بد من الفصل بين الدعويين التاليتين: الدعوى الأولى: أنّ ثمّة ملازمة عامّة بين ثبات الموضوع وثبات الحكم، كما يوجد ملازمة بين تغيّر الموضوع وتغيّر الحكم، والدعوى الثانية: أنّ ثبات الموضوع يقتضي ثبات الحكم، وتغيّر الموضوع يقتضي تغيّر الحكم.

أما عن الدعوى الأولى فنقول: إنّ ادعاء وجود ملازمة عامّة بين ثبات الموضوع وثبات الحكم لا بد من أن يؤدّي إلى استحالة جعل حكم ظرفي لموضوع ثابت، والحال أنّه لا دليل واضح على هذه الاستحالة؛ لأنّه من الممكن:

أ) أن يكون الموضوع ثابتاً، لكن لا يرى الدين لزوم جعل حكم ثابت لهذا الموضوع[1]، وفي الوقت ذاته يمكن أن يجعل له حكم مؤقّت بسبب ملابسات عصر الرسالة.

---

(1) إذا كان المراد من الرواية التي تقول: «ما سكت الله عنه...» أنّ بعض الموضوعات في الإسلام ليس لها حكم ثابت.

ب) وأن يكون لذلك الموضوع الثابت حكم ثابت، إلّا أنّه وضع في عصر المعصومين (ع) ـ بسبب ما[1] ـ بشكل حكم ولائي مؤقّت[2]، وبيّنت الرواية ذاك الحكم المؤقّت.

إذاً يمكن أن يكون للموضوع الثابت حكم مؤقّت.

كما إنّ دعوى الملازمة الكلية بين تغيّر الموضوع وتغيّر الحكم تؤدي إلى استحالة جعل حكم ثابت لموضوع متغيّر، إلّا أنّ ثمة احتمالات تبطل هذه الملازمة، وهي:

أ) قد تكون التغييرات الطارئة على الموضوع غير دخيلة في تغيّر الحكم؛ بحيث تكون جميع الأجزاء والشرائط المتغيّرة في الموضوع تقتضي الحكم على البدل، فلا يكون ذلك المقدار من التغيّر في الموضوع موجباً لتغيّر الحكم.

ب) يمكن للإسلام أن يضع حكماً ثابتاً لموضوع متغيّر؛بمعنى أنّه إذا رجعت تلك الظروف التي كانت لهذا الموضوع عاد الحكم الثابت له في هذه الحالة.

وعليه، فيمكن أن يكون للموضوع المتغيّر حكم ثابت.

---

(1) سوف يُوضَّح هذا الأمر في بحث الحكم الولائي في هذا الفصل ذيل العنوان 3 ـ 4 ـ 3.

(2) من قبيل النهي عن رفع اليد في تكبيرة الإحرام إلّا مرّة واحدة (انظر: محمد الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، مصدر سابق، ج 4، ص 726، باب 9 من أبواب تكبيرة الإحرام، حديث 9)؛ والحكم بوجوب الزكاة في الخيل (انظر: المصدر نفسه، ج 6، ص 51، باب 9 من أبواب ما تجب فيه الزكاة)؛ والحكم بإباحة الخمس في بعض الموضوعات (انظر: المصدر نفسه، ج 6، ص 379، باب 4، من أبواب الأنفال وما يختصّ بالإمام (ع) حديث 4). وسوف نتعرّض لقرائن هذه النماذج في الفصل الثالث.

وأما عن الدعوى الثانية فنقول: ما ورد من النقض على الدعوى الأولى لا يجدي في المقام؛ لأنّه لم يُدَّعَ هناك وجود ملازمة عامّة، بل ما ذكر هو أنّ ثبات الموضوع يقتضي ثبات الحكم، كما إنّ تغيّر الموضوع يقتضي تغيّر الحكم؛ بمعنى أنّه إذا جعل حكم لموضوع ثابت ـ كالعبادات مثلاً[1] ـ وكان هذا الحكم قد بلغنا برواية واحدة، ولم يكن فيها أيّ قرينة على أنه حكم مؤقّت، فعند ذلك يأتي هذا الادعاء ويعتبر أنّ الخبر المذكور ظاهر في ثبات الحكم، بينما إذا كان الحكم مجعولاً لموضوع متغيّر ـ كمقدار الديات مثلاً[2] ـ وقد بلغنا برواية واحدة ولم يكن فيها أيّ إشارة إلى كونه حكماً ثابتاً، عندئذٍ يعتبر هذا الادعاء أنّ هذة الرواية ظاهرة في كون الحكم مؤقّتاً.

وعلى كلّ حال، من الممكن أن تكون هذه القرينة نافعة في كلا

---

(1) تعدّ العبادات من الموضوعات الثابتة في الحياة البشرية، حتى عند الذين يرون أنّ الأمور الدنيوية خارجة عن دائرة الدين، وإن تردّد بعضٌ في ثبات حكم العبادات أيضاً.

(2) الديات جمع «دية»، والهاء عوض من الواو، تقول وديت القتيل أديته دية، إذا أعطيت ديته (إسماعيل بن حماد الجوهري، **الصحاح (تاج اللغة وصحاح العربية)**، تحقيق: أحمد الغفور عطار، أميري، طهران، 1368هـ.ش، ج 6، ص 2521). وهي مال ضربه الشارع على الجناية. وبما أنّه يغلب على الدية جهة جبران النفس أو العضو التالف، فقد أهملت جهة كونها عقاباً (انظر: إبراهيم شفيعي سروستانى، ومحمد كاظم رحمان ستايش وجلال الدين قياسي، **قانون ديات ومقتضيات زمان**، ط 1، مركز تحقيقات استراتجيك رياست جمهوري، لا مكان، 1376هـ ش، ص 79. ومن الواضح أنّ مسألة جبران النفس أو العضو التالف تقتضي بطبيعتها التغيير؛ لأنّ المال الذي يجعل مقابل النفس أو العضو يختلف باختلاف الزمان. (هذا الكلام بغضّ النظر عن فتاوى الفقهاء وعما ذكر في قانون العقوبات الإسلامي).

هذين الادعاءين[1]، ولهذا السبب سوف نتعرّض لمناقشتهما في فصل مستقل بعنوان «قرائن تغيير الحكم». أما هنا فكلامنا يدور حول النقد التوضيحي فقط؛ لأنّنا في مقام عرض الآراء المختلفة التي حاولت التمييز بين الحكم المتغيّر والحكم الثابت، لكن مع ذلك، فقد تمّ بيان هذا النقد في مقام إبطال ادعاء الملازمة العامّة لسببين: أحدهما: أنّه يتّضح بهذا النقد حقيقة دعوى الملازمة والفرق بينها، وبين دعوى الاقتضاء؛ بحيث إنّنا عند تحقيق هذه القرينة في فصل «قرائن تغيّر الحكم» نكون قد فرغنا عن بطلان ادعاء الملازمة العامّة، واعتبرناها من الأمور المقبولة أو المسلّم بها، ليتمّ التفرّغ لجوانب أخرى من هذا الادعاء.

المطلب الثالث: الإجابة الثانية (موضوع الذاتي والعرضي)، نفرّق أيضاً بين الدعويين المذكورتين:

الدعوى الأولى: في ادّعاء الملازمة العامّة بين كون الموضوع ذاتياً وبين ثبات حكمه، وبالتالي القول إنّ جعل حكم مؤقّتاً لهذا الموضوع أمر مستحيل، والحال أنّه قد يكون لذلك الموضوع حكم ثابت في عصر المعصوم (ع)، مضافاً إلى وجود حكم ولائي ظرفي آخر أيضاً بسبب ما[2].

---

(1) أكثر الذاهبين إلى هذا الرأي ـ من قبيل العلّامة الطباطبائي والشهيد مطهّري وجوادي آملي ـ لم يكونوا في صدد بيان البحث الإثباتي والكشف عن ثبات الحكم؛ بمعنى أنّهم لم يريدوا أن يصلوا من خلال إحراز ثبات أو تغيّر الموضوع إلى ثبات أو تغيّر الحكم، بل قالوا على سبيل الإجمال بأنّ الأحكام الثابتة في الإسلام مرتبطة بالجهة الثابتة في الإنسان، بينما الأحكام المتغيّرة فيه متعلّقة بالجهة المتغيّرة بالإنسان. (انظر: عبد الله نصري، **انتظار بشر از دين**، ط 2، موسسه فرهنگى دانش وانديشه معاصر، 1379هـ.ش، ص210).

(2) هنا لا يرد النقض الذي أوردناه في تحقيق الجواب الأول بعنوان (أ)؛ لأنّ المفروض هنا أنّه أمر ذاتي للدين.

كذلك في ادّعاء الملازمة العامّة بين كون الموضوع عرضياً للدين وبين تغيّر حكمه، لا بدّ من القول باستحالة جعل حكم ثابت له.

وقد يقال: لقد ورد في تعريف العرضي للدين أنه موضوع خارج عن الدين، وبما أنّ الإسلام قد بُلّغ في ظرف تلك الأمور العرضية فقد امتزجت بها الأمور الثابتة للدين. ومن هنا، ستكون النتيجة المنطقية لهذا التعريف أنّ الحكم العرضي للدين حكم متغيّر.

ولكن مع ذلك، لا يمكن القبول بهذا الادعاء على إطلاقه واعتباره ملازمة عامّة؛ لأنّ أوضح موضوع يعتبر عرضياً في الدين هو كون لغة النبي (ص) عربية[1]، ومع ذلك، ما المانع العقلي من أن يكون الحكم الإلهي بوجوب الإتيان بالصلاة باللغة العربية على جميع البشر وفي جميع العصور. وهذا الادعاء المذكور يكفي مورد واحد لإبطاله.

الدعوى الثانية: لا يرد عليها ما ورد من النقض على الدعوى الأولى؛ وذلك لأنّ هذه الدعوى لا تثبت أكثر من اقتضاء الأمر الذاتي في الدين حكماً ثابتاً.

المطلب الرابع: تقتضي دراسة الجواب الثالث (الموضوع الأصلي والفرعي) التفريق بين الادعاءين المذكورين في الجواب الأول كذلك.

- **الادعاء الأول**: هو ادّعاء الملازمة العامّة بين كون الموضوع هدفاً أساساً وبين ثبات الحكم، وبالتالي يستحيل جعل حكم مؤقّت لذلك الموضوع، والحال أنّه من الممكن أن يكون لذلك الموضوع

(1) انظر: عبد الكريم سروش، **مدارا ومديريت**، مصدر سابق، ص 4 ـ 5.

الأساس حكم ثابت، وفي الوقت ذاته يكون له حكم ولائي مؤقّت لسببٍ ما في عصر المعصوم (ع)[1].

وفي ادعاء الملازمة العامّة بين كون الموضوع هدفاً فرعياً وبين تغيّر الحكم، لا بد من أن يكون جعل حكم ثابت له أمراً محالاً، في حين أنّه قد يجعل الشارع حكماً ثابتاً لهذا الموضوع الفرعي لتأمين بعض الأهداف الأساس للدين. ومن هنا يعتبر الإمام الخميني (ره) أنّ السلطة من جهة هدف فرعي للدين؛ إذ يقول:

«جميع ما أورده الأنبياء لم يكن هو المقصود بالذات، كما إنّ تشكيل السلطة لم يكن مقصوداً ذاتياً لهم»[2].

بينما يرى من جهة أخرى أنّ كثيراً من الأحكام المرتبطة بمسائل الحكومة ثابتة وجزء من الدين إذ يقول:

«تعدّ الحكومة ـ التي هي شعبة من الولاية المطلقة لرسول الله (ص) ـ أحد الأحكام الأوّلية للإسلام»[3].

وبعبارة أخرى: إذا كان موضوع معيّن هدفاً فرعياً للدين فهو ـ مهما كان ـ هدف للدين؛ بمعنى أنّه لا بد من أن يلحظ الدين هذا

---

(1) هذا الإشكال هو بعينه النقض (ب) المتقدّم في تحقيق الجواب الأول، لكن النقض(أ) لا يرد على هذا الجواب؛ لأنّ المفترض أنّ موضوع الحكم هو مصداق الهدف الأساس للدين، ومن المستبعد جداً أن يكون مصداق الرواية «ما سكت الله عنه».

(2) روح الله الموسوي الخميني، **صحيفه نور**، إعداد مركز الوثائق الثقافية للثورة الإسلامية، وزارة الإرشاد الإسلامي، طهران، 1361هـ.ش، ج 1، ص 238. يعتقد الإمام الخميني (ره) أنّ المقصود الأولي لبعثة الأنبياء هو نشر التوحيد ومعرفة البشر حقيقة العالم والعمل على التهذيب والتعليم لهم للخروج من الظلمة إلى النور. (انظر: المصدر نفسه، ج 18، ص 181).

(3) المصدر نفسه، ج 20، ص 170.

الموضوع ويجعل له حكماً، ومن هنا فلا مانع من أن يكون حكم ذلك الموضوع حكماً ثابتاً.

ـ **الادعاء الثاني**: نرى في الادعاء الثاني أنّ النقض الذي ورد على الادعاء الأول لا يرد هنا؛ لأنّه لم يدّعَ هنا وجود ملازمة عامّة، بل ادُّعي فقط أنّ كون الموضوع هدفاً أصلياً للدين يقتضي ثبات الحكم، وأن كون الموضوع هدفاً فرعياً يقتضي تغيّره.

فإذا افترضنا أنّ موضوعاً ـ كالعبادات مثلاً ـ داخل ضمن الأهداف الأساس للدين، فهذا يعني أنّ أي حكم يجعل له ويبلغنا بخبرٍ لا يحتوي على قرينة تشير إلى كون الحكم فيه مؤقّتاً، كان ذاك الخبر ظاهراً في ثبات هذا الحكم. وإذا افترضنا أنّ موضوعاً ـ من قبيل الإصلاح الزراعي ـ جعل على سبيل كونه هدفاً فرعياً للدين وجُعِل حكم له، فالخبر الذي بَيَّنَ هذا الحكم سيكون ظاهراً في أنّه حكم مؤقّت، إلّا أن يشتمل على قرينة خاصّة تدل على غير ذلك. وبعبارة أخرى: إن كان الموضوع مرتبطاً بالهدف الأساس للدين فهو مقتضٍ لثبات الحكم، وإن كان مرتبطاً بالهدف الفرعي له فهو مقتضٍ لتغيّر الحكم.

والحاصل أنّه إذا كان المقصود من الإجابات الثلاث ادعاء الملازمة العامّة والمطلقة، فهذا الادعاء باطل، وإذا كان مرادها مجرّد ادّعاء الاقتضاء فثمة مجال للبحث والأخذ والردّ. وقد قمنا بمناقشة هذه الإجابات الثلاث بشكل مستقلّ؛ لوجود اختلاف بينها، وسوف نتعرّض لها في الفصول اللاحقة إن شاء الله.

3. 3. الرأي الثالث: المتغيّر بملاك تغيّر مصداق الموضوع

يُعزى السبب في تغيير الحكم أحياناً إلى تغيّر مصداق موضوع هذا الحكم لا الموضوع نفسه، والفرق بين هذا السبب وبين تغيّر

الحكم بتغيّر موضوعه، هو أنّ البيان السابق قسّم موضوعات الأحكام إلى ثابتة ومتغيّرة، وبذلك يعتبر حكم الموضوع المتغيّر حكماً متغيّراً، بينما في البيان الحالي ـ وهو أنّ تغيّر الحكم بسبب تغيّر مصداق موضوعه ـ لا يتغيّر الموضوع، بل الذي يتغيّر هو خصوص مصداقه. وبعبارة أخرى: كان البيان السابق يرى أنّ المتغيّر هو موضوع الحكم نفسه، فيتغيّر الحكم تبعاً له، بينما المتغيّر في البيان الحالي ليس هو الموضوع بل المصاديق التي ينطبق عليها العنوان العام للموضوع، من دون أن يطرأ أي تغيّر على ذلك العنوان العام.

فعلى سبيل المثال، بناء على قوله تعالى: ﴿فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ﴾[1] تكون نفقة الزوجة واجبة بالكيفية والكمية التي يراها العرف، ومن الطبيعي أنّ العرف قد يرى فرقاً في النفقة على زوجة واحدة بين زمانين مختلفين؛ كأن يتحسّن الوضع الاقتصادي للمجتمع، فيتأثّر به مصداق «المعروف»[2].

والمثال الثاني، هو حرمة اللعب بآلات القمار؛ فإن كان الشطرنج في زمن من آلات القمار فسوف يكون اللعب به حراماً قطعاً، بينما إذا لم يعدّ في زمن آخر من آلات القمار (بمعنى أنّ العرف لم يعد يقامر به) فيمكن أن يقال بعدم حرمته. فما تغيّر في

(1) سورة البقرة (2): الآية 229.

(2) «يجوز تغيير الأحكام بتغيُّر العادات كما... في نفقات الزوجات والأقارب، فإنّها تتبع عادة ذلك الزمان الذي وقعت فيه» (محمد بن علي الجزيني العاملي (الشهيد الأول)، **القواعد والفوائد**، مصدر سابق، ج 1، ص 152، القاعدة الخامسة، الفائدة الثانية). وللاطلاع أكثر على مدى تأثير العرف في تشخيص مصداق موضوع الحكم الشرعي، انظر: محمود الهاشمي الشاهرودي، **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق، ج 4، ص 234 ـ 235.

المقام هو مصداق آلات القمار، لا الحكم بحرمة اللعب بآلات القمار[1]. ولذلك يعتقد بعضٌ[2] بأنّ الإمام الخميني (ره) يرى أنّ تغيير حكم اللعب بالشطرنج ناتج من تغيّر الموضوع، وهو واضح أنّ مرادهم من ذلك ما ذكرناه من تغيّر مصداق الموضوع.

مناقشة

نشير في مقام مناقشة هذا البيان إلى ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: لا بدّ من التفريق بين حالتين:

فإنّ اللفظ الذي يقع موضوعاً للحكم، تارة يكون عنواناً عامًّا؛ من قبيل النفقة بالمعروف، أو آلات القمار. وتارة أخرى يكون ذلك اللفظ بعنوان مصداق الموضوع؛ مثل تحديد النفقة بكذا، أو تحديد آلات القمار بالشطرنج.

ففي الحالة الأولى يكون الحكم المستفاد من اللّفظ ثابتاً، ولا يمكن اعتباره حكماً متغيّراً. نعم، قد تكون جزئيات ذلك الحكم أحكاماً متغيّرة[3]، إلّا أنّ جزئي ذلك الحكم ـ الذي موضوعه

(1) انظر: روح الله الموسوي الخميني، **صحيفه نور**، مصدر سابق، ج 21، ص 34.

(2) انظر من باب المثال: محمد إبراهيم جناتي، **أدوار اجتهاد از ديدگاه مذاهب اسلامي**، ط 1، سازمان انتشارات كيهان، طهران، 1372هـ.ش، ص 442؛ أحمد جنتي، مقال في جريدة كيهان، عدد 14199، 11 خرداد سنة 1371هـ.ش؛ محمد سروش محلاتي، مقال منشورة في صحيفة جمهورى اسلامى، عدد 68، خرداد 1371هـ.ش.

(3) لا يعتبر بعضٌ تغيير الحكم بتغيّر مصداق الموضوع تحولاً في الحكم، بل تبدّلاً في الاجتهاد، انظر: محمد إبراهيم جناتي، **أدوار اجتهاد از ديدگاه مذاهب اسلامى**، مصدر سابق، ص 443.

مصداق ذلك العنوان الكلّي ـ لم يرد في البيان كي نبحث في ثباتها أو تغيّرها.

وفي الحالة الثانية، لا بدّ من معرفة أنّ الظهور الابتدائي للفظ الذي جعل موضوع الحكم هو في الموضوع نفسه وليس في عنوانه العامّ[1]. وفي هذه الحالة، إذا افترضنا أنّ موضوع الحكم الشرعي هو العنوان العامّ، فيمكن أن نطلق على حكم المصداق المذكور في اللفظ اسم الحكم المتغيّر[2].

وفي مثل هذه الحالة يُطرح السؤال التالي: لماذا نجعل موضوع الحكم ذلك العنوان العامّ، لا العنوان الذي تمّ بيانه في قالب اللفظ؟ فإنّ مثل هذا الأمر خلاف الظهور الأوّلي للرواية. والجواب عن هذا السؤال يرتبط بشكل مباشر بموضوع هذا الكتاب؛ لأنّ الحكم المذكور في النص ـ بحسب الفرض ـ هو حكم متغيّر، وهذا الجواب يساعد في الكشف عن المتغيّر. لكن ما ينبغي ذكره هنا هو أنّ البيان المذكور هل هو بيان مستقلّ عن البيانات الأخرى للحكم المتغيّر، أو أنّها تعود حتماً إلى أحد تلك البيانات. وهذا ما سنوضحه في المطلب الثاني.

المطلب الثاني: يبدو أنّ هذا البيان لا يمكن أن يكون مستقلّاً في بيان الحكم المتغيّر؛ لأنّ الملاك الذي ذكر في الجواب عن السؤال المتقدّم لا يخلو من صورتين:

---

(1) هذا الظهور هو ظهور حال المتكلّم في تطابق مراده الجدّي ومدلوله التصوّري، والتي يطلق عليها في الأصول قاعدة احترازية القيود. انظر: محمد باقر الصدر، **دروس في علم الأصول**، مصدر سابق، ج 2، ص 230.

(2) بشرط أن يكون قد بُيّن من خلال الشرع، وإن لم يجعل له حكماً عاماً.

الصورة الأولى: التمسّك بالقرائن الخاصّة اللّفظية[1] وغير اللفظية[2] الموجودة في الرواية. وفي هذه الصورة يكون للفظ ظهور جديد نظراً إلى وجود القرائن المذكورة؛ بحيث يعيد الحالة الثانية إلى الحالة الأولى (أي الحالة التي يكون فيها ظاهر اللفظ هو العنوان العامّ للموضوع). وقد قيل إنّ الحكم في الحالة الأولى لا يمكن أن يكون متغيّراً، وأنّ الذي يمكن أن يكون متغيّراً هو خصوص الحكم المستفاد من الظهور الأوّلي للفظ، والذي قد يتبدّل مع ملاحظة القرائن المذكورة وقد افتقد حجّيته.

الصورة الثانية: التمسّك بالقرائن العامّة، وهذه القرائن عبارة عن إحدى الملاكات التي ذكرت ـ أو تذكر ـ في تفسير الحكم المتغيّر؛ من قبيل كون الموضوع المذكور في الرواية متغيّراً، أو كونه فرعيًّا أو عرضيًّا.

---

(1) القرائن اللفظية مثل التعليل الذي ورد في الرواية، أو الحكمة التي تؤخذ منه؛ من قبيل ما ورد في مرسلة ابن أبي عمير عن الإمام الصادق (ع): «من مثّل تمثالاً كُلّف يوم القيامة أن ينفخ فيه الروح»، (محمد الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، مصدر سابق، ج 3، ص 560، كتاب الصلاة، باب 3 من أبواب أحكام المساكن، حديث 2). إذ يستفاد من قرينة التكليف بنفخ الروح أنّ وجه الحرمة هو التشبّه بالخالق في التصوير. وعليه: فلا يكون شاملاً لحرمة تصوير غير الحيوان، هذا أولاً، وثانياً لا يشمل حرمة الحفظ بعد الصنع؛ لأنّ التشبّه بالله إنّما يكون في الصُنع فقط، إلّا أن يكون حفظه موجباً لعبادته (أنظر: روح الله الموسوي الخميني، **المكاسب المحرمة**، ط 1، موسسه تنظيم ونشر آثار امام خميني، لا مكان، 1373هـ.ش، ج 1، ص 261 و262؛ حسين علي المنتظري، **دراسات في المكاسب المحرمة**، ط 1، مكتب آية الله العظمى المنتظري، قم، 1417هـ.ق، ج 2، ص 153).

(2) القرائن غير اللّفظية من قبيل مناسبات الحكم والموضوع. انظر: محمد باقر الصدر، **دروس في علم الأصول**، مصدر سابق، الحلقة الثانية، ج 1، ص 257.

وحاصل المطلب أنّ الحكم المتغيّر إنّما يكون بملاك التغيير في مصداق الموضوع، أو أنّه لا يرتبط أساساً بالمعايير الإثباتية لمعرفة الحكم المتغيّر، أو أنّه يرجع إلى التفاسير الأخرى.

المطلب الثالث: ما ذكر من نقد في المطلب الثاني هو أنّ النقطة التي يتمسّك بها الفقيه ليعتبر الحكم المستفاد من ظاهر الرواية حكماً متغيّراً، لا بد من أن تكون واحدة من اثنتين: إما قرائن خاصّة لفظية أو غير لفظية، أو قرائن عامّة. وهنا نضيف أنّ هذه القرائن الخاصّة والعامّة التي يتمسّك بها الفقيه إن كانت تدلّ على خصوص أنّ الموضوع المذكور في اللّفظ ليس هو الموضوع الحقيقي للحكم، بل هو مصداق الموضوع، فعند ذلك يثبت لدينا أنّ الحكم متغيّر، لكن لا يكشف ما إذا كان الموضوع كليًّا وحقيقيًّا، كما لا يثبت ما إذا كان الحكم ثابتاً؛ فمثلاً: إذا اعتبرت رواية ما أنّ اللعب بالشطرنج حرام، وعلمنا من خلال قرينة خاصّة أو عامّة أنّ موضوع الحرمة ليس اللعب بالشطرنج نفسه بل شيء آخر، فإثبات ذلك الموضوع الآخر بحاجة إلى دليل مستقلّ. وعندئذٍ ستؤدّي هذه النقطة إلى عدم إمكان القول بزوال الحكم المتغيّر، بخلاف ما إذا كنّا نعلم أنّ موضوع هذا الحكم هو اللعب بآلات القمار.

3. 4. الرأي الرابع: كون المتغيّر بملاك تغيّر الحكم نفسِه

كانت تعتبر التفاسير السابقة أنّ مركز الثبات والتغيّر هو غير الحكم، وأنّ الحكم يتغيّر تبعاً لها، أما في هذا التفسير فسبب الثبات والتغيّر هو الحكم نفسُه. فالحكم الثابت هو الحكم الذي جعل بشكل دائم، بينما الحكم المتغيّر هو الذي جعل بشكل مؤقّت. وإن أمكن أن يكون السبب في اتصاف الحكم بالدوام أو عدمه في هذا التفسير أموراً أخرى؛ من قبيل ثبات الملاك وتغيّره، ولكن ما

يُسلَّط الضوء عليه في هذا التفسير هو حيثية الثبات والدوام أو التغيّر والظرفية الموجودة في الحكم نفسه.

وهذا التفسير ـ كالتفاسير المتقدّمة ـ يحتوي على مباحث عدّة، ينبغي أن تبحث بشكل مستقلّ:

3. 4. 1. التغيّر في الحكم الأوّلي الإلهي

يعتبر أهل السنّة أنّ بعض الأحكام الدينية متغيّرة، خلافاً للشيعة الذين يرون أنّ حكم الإسلام حكم ثابت وغير قابل للتغيير[1]. ولتوضيح هذا الأمر لا بدّ من الاطلاع على مصادر الأحكام ـ أي مصادر الكشف عن الحكم ـ برأي أهل السنّة.

يقسّم أهل السنّة مصادر الحكم الشرعي إلى قسمين أساسين: الأول: المصادر المتّفق عليها، وهي الكتاب والسنّة والإجماع والقياس. والثاني: المصادر الخلافية؛ من قبيل الاستحسان والاستصلاح والعرف والشريعة السابقة ومذهب الصحابي و...[2].

ومن المصادر الخلافية: المصلحة، هي مصدر للحكم الشرعي على الرغم من الاختلاف في تعريفها إذ يرجع الاختلاف في بيان المراد منها على الأكثر إلى الاختلاف في التعبير؛ فالمالكيّة يعتبرون المصلحة بصراحة ـ ضمن شروط معيّنة ـ مصدراً للحكم الشرعي، ويطلقون عليها اسم المصلحة المرسلة أو المناسب المرسل أو

---

(1) تقدّم توضيح أنّ تغيّر الموضوع في الواقع ليس تغييراً للحكم الشرعي، كما إنّ الأحكام الولائية لا تعدّ بشكل مباشر من الأحكام الشرعية في الإسلام.

(2) انظر: وهبة الزحيلي، **أصول الفقه الإسلامي**، ط 2، دار الفكر، دمشق، 1416هـ.ق، ج 2؛ مصطفى ديب البغا، **أثر الأدلّة المختلف فيها في الفقه الإسلامي**، ط 3، دار العلوم الإنسانية، دار القلم، دمشق، 1413 هـ.ق.

الاستصلاح[1]. بينما ينكر المذهب الحنفي ذلك، إلّا أنّه يتمسّك بالاستحسان، الذي يؤدّي بملاك المصلحة[2] إلى النتيجة ذاتها[3]. كما إنّ تغيّر العرف قد يكون سبباً في ظهور مصلحة جديدة، وتسمّى هذه المصلحة الجديدة بالعرف وتكون مصدراً للحكم الشرعي[4].

---

(1) انظر: وهبة الزحيلي، **أصول الفقه الإسلامي**، مصدر سابق، ج 2، ص 752 ـ 757؛ مصطفى ديب البغا، **أثر الأدلّة المختلف فيها في الفقه الإسلامي**، مصدر سابق، ص 28 ـ 53؛ إبراهيم الشاطبي (أبو إسحاق)، **الاعتصام**، تحقيق عبد الرزاق المهدي، ط 1، دار الكتاب العربي، بيروت، 1417هـ.ق، ج 2، الباب الثامن، ص 373 ـ 409. اعلم أنّ الإفراط في التمسّك بالمصلحة إنّما يكون فيما إذا كانت المصلحة معارضة للنصوص ومع ذلك تقدّم عليها، ومن الأشخاص الذين يفرطون في التمسّك بالمصلحة هو الطوفي، وللوقوف على رأيه ومناقشته انظر: وهبة الزحيلي، **أصول الفقه الإسلامي**، مصدر سابق، ج 2، ص 803 ـ 827؛ محمد سعيد رمضان البوطي، **ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية**، ط 6، الدار المتحدة للطباعة والنشر، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1412هـ.ق، ص 178 ـ 189. يشار إلى أنّ النظرية المتطرفة غير مقبولة في أصول الفقه السنّي، وإن وقعت هذه النظرية في الواقع مورد تسالم بينهم على مستوى التطبيق الفقهي، من هنا يلاحظ أنّ بعض فقهائهم تمسّك بالمصلحة لتبرير بعض المسائل الفقهية التي هي خلاف النصّ. (انظر: محمد سعيد رمضان البوطي، **ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية**، المصدر نفسه، ص 153 ـ 170).

(2) الاستحسان يعني العدول من حكم دليل إلى حكم آخر لوجود دليل أقوى. وسبب كونه أقوى يكون أحياناً النصّ والإجماع والقياس الخفي، ويكون أحياناً أخرى الضرورة والمصلحة والعرف. والاستحسان الناتج من المصلحة هو بعينه الذي يطلق عليه المذهب المالكي اسم الاستصلاح (انظر: وهبة الزحيلي، **أصول الفقه الإسلامي**، مصدر سابق، ج 2، ص 735 ـ 748؛ والبغا، مصطفى ديب، أثر **الأدلّة المختلف فيها**، ص 122 ـ 150).

(3) انظر: وهبة الزحيلي، **أصول الفقه الإسلامي**، ج 2، ص 70.

(4) انظر: المصدر نفسه، ص 835؛ مصطفى ديب البغا، **أثر الأدلّة المختلف فيها في الفقه الإسلامي**، مصدر سابق، ص 242؛ أحمد بن محمد الزرقاء، **شرح القواعد الفقهيّة**، بقلم مصطفى الزرقاء، ط 2، دار القلم للطباعة والنشر =

ولتوضيح هذا الأمر ينبغي الالتفات إلى الأمثلة الآتية:

ـ **مثال يرتبط بتغيّر الحكم نتيجة تغيّر العرف**: في عصر الرسول الأكرم (ص) وعهد أبي بكر وفي أوائل عهد عمر، كان الطلاق الذي يجري ثلاث مرّات في مجلس واحد يعدّ طلاقاً واحداً، وهذا الأمر منقول عن ابن عباس[1]. لكن عمر في عهده قال: «إنّ الناس قد استعجلوا في أمر قد كانت لهم فيه أناة، فلو أمضيناه عليهم، فأمضاه عليهم»[2]. وفي تبرير هذا الحكم يقول ابن القيم[3] بما أنّ الناس كانوا يعتبرون مسألة الطلاق مسألة بسيطة، وكثيراً ما كانوا يجرون الطلاق ثلاثاً في مجلس واحد، اعتبر عمر أنّ إمضاء هذا الطلاق بمثابة عقاب لهم، ليكون هذا الطلاق طلاقاً بائناً لا يمكن للزوج أن يرجع فيه إلى امرأته إلّا بعد أن ينكحها زوج غيره، وهذا من الموارد التي يعدّ تغيّر العرف فيها باعثاً على تغيّر الحكم.

ـ **مثال في الاستصلاح**: من استُؤجر للقيام بعمل معيّن (من دون تحدد زمن) كالخياط والقصّار والحمّال، يسمّى بالصانع أو الأجير المشترك. فهل يضمن هذا الأجير المتاع الذي أتلفه بغير تفريط؟ يقول ابن رشد إنّ دليل الذين اعتبروا الصانع ضامناً هو المصلحة

= والتوزيع، دمشق، 1409هـ.ق، القاعدة الثامنة والثلاثون (المادة 39)، ص 227.

(1) مسلم بن الحجاج القشيري النيشابوري، **الجامع الصحيح**، بيروت، دار الفكر، لا تا، ج 4، ص 184 ـ 185، كتاب الطلاق، باب طلاق الثلاث.

(2) المصدر نفسه.

(3) محمد بن أبي بكر (ابن القيم الجوزية)، **أعلام الموقعين عن رب العالمين**، ط 1، دار الكتاب العربي، بيروت، 1416هـ.ق، ج 3، فصل في تغيير الفتاوى واختلافها بحسب تغيير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد، حكم جمع الطلقات الثلاث بلفظ واحد، ص 30.

فقط[1]، وإلا فالقاعدة تقتضي أن لا يكون ضامناً مع عدم التفريط.

- **مثال الاستحسان بالمصلحة:** الاستئجار للأذان والإقامة وإمامة الجماعة وتعليم القرآن، فبناء على رأي أبي حنيفة لا يجوز الاستئجار في هذه الموارد، وأدلّتها موجودة في الفقه الحنفي، لكن جاء في كتاب الهداية شرح بداية المبتدي:

يرى بعض مشايخنا أنّ الاستئجار لتعليم القرآن في هذه الأيام أمر مستحسن؛ لأنّ الناس قد فتروا في أمور الدين، وإذا منعنا من الاستئجار لتعليم القرآن فسوف يضيع حفظ القرآن، ولهذه العلّة أيضاً نفتي بالجواز[2].

مناقشة

لسنا في هذا الكتاب بصدد نقد الاستحسان والاستصلاح والعرف باعتبارها مصدراً من مصادر التشريع واستنباط الحكم الشرعي، إلّا أنّنا نشير في المقام إلى أمر واحد فقط؛ وهو الفرق

---

(1) محمد القرطبي (ابن رشد)، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، تحقيق: خالد العطار، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1415هـ.ق، كتاب الإجارات، ج 2، الجملة الثانية، الفصل الثاني وهو النظر في الضمان، ج 2، ص 187. وظاهر كلامه أنّه الاستصلاح. بينما يسمّيها الشاطبي الاستحسان بالمصلحة (**الاعتصام**، مصدر سابق، ج 2، ص 394). ويرى الدكتور وهبة الزحيلي في كتابه: (**أصول الفقه الإسلامي**، مصدر سابق، ج 2، ص 853)، أنّ ذلك من مصاديق تغيير الأحكام بتغيّر العرف.

(2) علي بن أبي بكر الرشداني المرغيناني، **الهداية شرح بداية المبتدي**، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، لا تا، ج 3، ص 240. وإن كان الدكتور وهبة الزحيلي يرى هذه المسألة من موارد تغيير الأحكام بسبب تغيير العرف. انظر: وهبة الزحيلي، **أصول الفقه الإسلامي**، مصدر سابق، ج 2، ص 835.

بين الرؤية الفقهية لدى الشيعة والسنّة في مدى تأثير المصلحة في تغيير الحكم الشرعي؛ إذ نرى ـ على الأقلّ ـ فرقين أساسين بينهما:

الفرق الأول: في الفقه الشيعي، عندما تكون مصلحة معيّنة ملاكًا للحكم الشرعي فمن الواضح أنّه مع انتفاء تلك المصلحة سينتفي ذلك الحكم تلقائياً، ومع عودة المصلحة يعود الحكم كذلك؛ لكن هذا الانتفاء للحكم وعودته إنّما يكون في مرحلة الفعلية، لا في مرحلة الجعل الشرعي. وعلى أساس ذلك، لا يتغيّر الحكم الشرعي في الإسلام أبداً، بل يكون ثابتاً لموضوعه دائماً سواء كان موضوعه متحقّقاً أم كان منفياً.

بينما تعتبر المصلحة في الفقه السنّي من مصادر تشريع الحكم، فالموضوع الذي يكون له حكم شرعي خاصّ، عندما يتغيّر العرف ويرى في ذلك الموضوع مصلحة جديدة يتغيّر تبعاً له الحكم الشرعي المنصب عليه. وهذا يعني في الواقع أنّ لموضوع واحد حكمين مختلفين؛ أحدهما قبل المصلحة الجديدة والآخر بعدها، نعم، إذا كان فقهاء العامّة يرون أنّ الحكم الثاني كان حكماً ثانويًا فسوف يكون موضوع كلا الحكمين مختلفاً، إلّا أنّه لا يشاهد مثل هذا التعبير في الفقه السنّي عند الأخذ بالمصلحة.

ومن جهة أخرى، نرى أنّ أثر تغيّر العرف في تغيّر الحكم مختلف بين الفقه الشيعي والفقه السنّي، ففي الفقه السنّي تغيّر العرف سببٌ لتغيّر الحكم الشرعي الكلّي، بينما تغيّر العرف في الفقه الشيعي يمكن أن يغير الحكم الجزئي فقط، من دون أن يكون له أيّ تأثير على الحكم الكلّي؛ أي عندما يكون موضوع حكم شرعي عنواناً عرفياً، فمن الممكن أن تتغيّر مصاديق ذلك العنوان الكلّي العرفي،

ولا يعود ذلك الذي كان مصداقاً لموضوع ذلك الحكم موضوعاً له، وبالتالي يرتفع حكمه أيضاً[1].

الفرق الثاني: للحكم الإسلامي في الفقه الشيعي أن يجعل حكماً ولائياً على أساس المصالح المحيطة بزمانه الخاصّ، مغايراً للحكم الثابت لهذا الموضوع، لكن من دون أن يغير هذا الحكم الولائي ثبات الحكم الأوّلي. وبعبارة أخرى: المصلحة في الفقه الشيعي تعدّ من مصادر الحكم الولائي لا الحكم الشرعي، وخلافاً للفقه السنّي الذي يرى المصلحة من مصادر الحكم الشرعي.

وقد استُنِدَ إلى هذه المصلحة ـ الحكمِ الولائيّ ـ في الفقه الشيعي في العديد من الموارد؛ من قبيل الموارد الآتية التي أشار فيها الفقهاء إلى المصلحة:

ـ «وفرضه (الجهاد) على الكفاية... ولا يتعيّن إلّا أن يعيّنه الإمام (ع) لاقتضاء المصلحة»[2].

ـ «ولو بذله الإمام (أي بذل الجائزة على السبق) من بيت المال جاز بلا خلاف ولا إشكال؛ لأنّ فيه مصلحة للإسلام والمسلمين، وهي مصرفه»[3].

---

(1) يُستخدم العرف بمعنى الارتكاز أو بناء العقلاء في الفقه الشيعي في الكشف عن السنّة أيضاً، لكن ما يجعل العرف في الفقه الشيعي متميزاً عنه في الفقه السنّي أمران: أحدهما أنّ الارتكاز أو بناء العقلاء يجب أن يكون معاصراً لزمان المعصوم (ع)، لا متأخّراً عنه، والآخر أنّ الارتكاز أو بناء العقلاء ما لم يُقرّ ويُمض من قبل الشارع لا يكون معتبراً ولا يكون مصدراً للحكم الشرعي، وفي الواقع، إمضاء الشارع هو الذي يكون مصدر الحكم الشرعي لا العرف. انظر: هذا الكتاب، الفصل الثاني، عنوان 2. 5. كون الموضوع عرفياً.

(2) جعفر بن الحسن الحلي (المحقق)، **شرائع الإسلام**، مصدر سابق، ج 1، ص 232.

(3) محمد حسن النجفي، **جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام**، مصدر سابق، ج 28، ص 225.

ـ «الخامس: المهادنة، وهي المعاقدة من الإمام (ع) أو من نصّبه لذلك مع من يجوز قتاله، على ترك الحرب مدّة معيّنة بعوض وغيره، بحسب ما يراه الإمام قلّة؛ وأكثرها عشر سنين، فلا تجوز الزيادة عنها مطلقاً، وكما يجوز أقلّ من أربعة أشهر إجماعاً، والمختار جواز ما بينهما على حسب المصلحة»[1].

3. 4. 2. تغيّر الحكم الإلهي الثانوي

يرى بعضٌ أنّ الأحكام الإسلامية المتغيّرة هي الأحكام الثانوية، أو أنّ الأحكام الثانوية جزء من الأحكام المتغيّرة في الإسلام[2]. وهي أحكام جعلها الشارع للموضوع الذي لوحظ فيه عنوان ثانوي؛ من قبيل الاضطرار والإكراه[3]. فمثلاً أكل الميتة ـ إذا لم يلحظ فيها أي عنوان ثانوي ـ أمر محرّم، بينما إذا لاحظنا حالة الضرورة تصير مباحة، بل واجبة أحياناً، وفي هذا يقول تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ...﴾[4].

ومن الواضح أنّ الحكم الثانوي لجواز أكل الميتة يبقى ما دام عنوان الضرورة صادقاً، وبما أنّ عنوان الضرورة عارض ومؤقّت

---

(1) زين الدين الجبعي العاملي (الشهيد الثاني)، **الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية**، دار الهادي للمطبوعات، قم 1403 هـ ق، ج 2، ص 399.

(2) كنموذج على ذلك انظر: مجموعة من الكتاب، **مجموعه آثار كنگره بررسى مبانى فقهى حضرت امام خمينى** (ره)، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني (ره)، قم، 1374هـ.ش، مقالة علي محامي، «**تبيين مفهومى احكام اوليه وثانويه واحكام حكومتى از ديدگاه فقهاى شيعه**»، ج 7، ص 433.

(3) انظر: محمد صنقور، **المعجم الأصولي**، مصدر سابق، ص 531؛ علي المشكيني، **اصطلاحات الأصول**، مصدر سابق، ص 124.

(4) سورة المائدة (5): الآية 3.

وظرفي، فيمكن أن يسمّى بالحكم المؤقّت والمتغيّر والظرفي. وبعبارة أخرى: الحكم الثابت لأكل الميتة هو الحرمة، بينما حكمها المتغيّر هو الجواز عند الضرورة.

وقد وقع اختلاف في شمول الحكم الثانوي للحكم الظاهري (إذا كان مفاد الأصول العملية) أو عدم شموله، إذ اعتبر بعضٌ أنّ الشك في الحكم الواقعي هو أحد العناوين الثانوية[1]، ومن هنا، سمّي الحكم الظاهري ـ أي الحكم في حال الشكّ في الحكم الواقعي ـ حكماً ثانوياً، في حين لم يره المشهور كذلك[2]. وعلى كلّ حال، فالحكم الظاهري ـ سواء سمّي ثانوياً أم لا ـ ليس حكماً متغيّراً ومؤقّتاً.

مناقشة

ينبغي الالتفات إلى بعض المطالب:

المطلب الأول: عندما تلاحَظ الأحكام الثانوية بعنوان كونها حكماً كلياً لموضوع كلي ـ كما هو الحال في الأحكام الأوّليَة ـ يعتبر هذا الحكم حكماً واقعياً ثابتاً في الإسلام، وزوال فعلية الحكم

---

(1) مرتضى الأنصاري، **فرائد الأصول**، مصدر سابق، ج 2، ص 10. وقد ذكر فيه: «فلو ورد في مورده (أي الشكّ)حكم شرعي، كأن يقول: الواقعة المشكوكة حكمها كذا، كان حكماً ظاهرياً؛ لكونه مقابلاً للحكم الواقعي المشكوك بالفرض. ويطلق عليه الواقعي الثانوي أيضاً؛ لأنّه حكم واقعي للواقعة المشكوك في حكمها، وثانوي بالنسبة إلى ذلك الحكم المشكوك فيه؛ لأنّ موضوع هذا الحكم الظاهري ـ وهي الواقعة المشكوك في حكمها ـ لا يتحقّق إلّا بعد تصوّر حكم نفس الواقعة والشكّ فيه».

(2) الحكم الثانوي من أقسام الحكم الواقعي ويكون قسيماً للحكم الظاهري. انظر: علي المشكيني، **اصطلاحات الأصول**، مصدر سابق، ص 124.

الثانوي بسبب زوال موضوعه لا يجعل الحكم متغيّراً. نعم، إذا وقع مصداق خاصّ في رواية موضوعاً لحكم جزئي ثانوي ـ بسبب تطبيق الحكم الثانوي ـ فيمكن عندئذٍ أن يعدّ ذاك الحكم الجزئي متغيّراً.

وتطبيق العناوين الثانوية على المسائل الفردية من واجب المكلّف نفسه، وكلّ من توصّل إلى تشخيص الحالة الثانوية للحكم، عليه أن يمتثل الحكم الثانوي؛ كحكم المريض في صيام شهر رمضان. أما في المسائل الاجتماعية فتشخيص الحالة الثانوية موكول إلى الحاكم الإسلامي، فهو الذي يجري الحكم الثانوي في إطار الحكم الولائي، وسوف نتناول هذا الحكم في البحث اللاحق، حيث سنذكر أنّ بعض الأحكام الولائية تكون بمثابة تطبيق الحاكم الإسلامي للأحكام الثانوية.

المطلب الثاني: قيل في بحث تغيّر الحكم بملاك تغيّر مصداق الموضوع: إنّه إذا لوحظ الموضوع الكلّي في المسائل العرفية فيكون الحكم فيه ثابتاً، وعندما يلاحظ الحكم الجزئي ومصداق الموضوع، فيمكن أن نسمّي ذلك الحكم متغيّراً. والأمر في المقام كذلك. وعليه، فالملاك في كون الحكم ثابتاً أو متغيّراً في الحكم الثانوي وفي حكم الموضوعات العرفية سواء من هذه الجهة؛ إلّا أنّ ذلك لا يعني أنّ مصطلح العنوان الثانوي صادق على تلك الأحكام أيضاً؛ لأنّ كيفية ملاحظة القيد فيها مختلفة؛ ففي الحكم الثانوي يكون الموضوع نفسه ـ من دون ملاحظة العنوان الثانوي كالضرورة والإكراه وأمثالها ـ مقتضياً لحكم خاص (الحكم الأوّلي لهذا الموضوع)، وهذا العنوان الثانوي يكون مانعاً من تأثير ذلك المقتضي، وبهذا السبب يصير مانعاً من ثبوت الحكم الأوّلي لهذا الموضوع، بينما في مثل الشطرنج، ما دام عنوان آلة القمار لم يصدق عليها لا تثبت الحرمة أصلاً، وكذا الحال في كلّ حكم أوّلي يكون لموضوعه قيود، فما لم تتحقّق تلك

القيود لا يثبت الحكم على هذا الموضوع، بل يكون الحكم من أول الأمر منصبًّا على المركّب من الموضوع وقيوده[1].

3. 4. 3. التغيّر في الحكم الولائي

أهمّ الآراء في بيان الحكم المتغيّر هو الرأي القائل بأنّه هو الحكم الولائي. وقد وردت تعريفات مختلفة للحكم الولائي[2]، لكن التعريف اللفظي والجامع له هو أنّه عبارة عن المقرّرات والقوانين التي يصدرها الحاكم الإسلامي لإدارة المجتمع.

والحكم الولائي تارة يكون بصورة الحكم التكليفي؛ كالأوامر والنواهي الموجودة في القوانين. وتارة تكون بصورة الحكم الوضعي[3]؛ من قبيل تأسيس شخصية حقوقية؛ كمجمع تشخيص

---

(1) انظر: محمد صنقور، **المعجم الأصولي**، مصدر سابق، ص 531.

(2) تختلف دائرة الحكم الولائي باختلاف التعريفات. انظر من باب المثال: محمد ابن علي الجزيني العاملي (الشهيد الأول)، **القواعد والفوائد**، مصدر سابق، ج 1، ص 320؛ زين الدين الجبعي العاملي (الشهيد الثاني)، **المسالك**، ج 1، ص 162؛ محمد حسن النجفي، **جواهر الكلام**، مصدر سابق، ج 40، ص 100؛ ناصر مكارم الشيرازي، **أنوار الفقاهة**، ج 1، ص 551. محمد حسين الطباطبائي، «**ولايت وزعامت**»، بحثى درباره مرجعيت، شركت سهامى انتشار، لا مكان، لا ت، ص 83؛ مجموعة من الكتاب، **مجموعه آثار كنگره بررسى مبانى فقهى حضرت امام خمينى** (ره)، مقالة علي محامي، «**تبيين مفهومى احكام اوليه وثانويه واحكام حكومتى از ديدگاه فقهاى شيعه**»، مصدر سابق، ج 7، ص 440 ـ 455؛ المصدر نفسه، مقالة محمد رباني، «**الأحكام الحكومتية والزمان والمكان**»، ص 236؛ المصدر نفسه، مقالة سيف الله صرامي، «**مباني احكام حكومتى از ديدگاه امام خميني (ره)**»، ص 317.

(3) الحكم الوضعي هو ما يقابل الحكم التكليفي، والحكم التكليفي هو حكم يتعلّق مباشرة بأفعال المكلفين؛ من قبيل الوجوب والحرمة والاستحباب والكراهة والإباحة. بينما الحكم الوضعي عبارة عن أي حكم أنشئ وجعل على غير صورة =

مصلحة النظام الذي أسّسه الإمام الخميني (ره)، وجعل فيه المنصب القضائي أو النظامي لشخص خاصّ، وأخرى يكون حكماً بتحقق موضوع حكم شرعي؛ كالحكم بدخول الشهر، أو الحكم ببعض المصاديق المشكوك بها في الموضوعات[1]. وأغلب الذين تحدّثوا عن الحكم الولائي كانت نظرتهم إليه بما هو حكم تكليفي.

ولكي ندرك كون الحكم الولائي حكماً متغيّراً لا بدّ من معرفة أمرين:

الأمر الأول: إلى أيّ قسم من أقسام الحكم يُعزى الحكم الولائي؟ هل يرجع إلى الحكم الأوّلي، أم إلى الحكم الثانوي، أم أنّه قسيم لهما؟ وفي بيان ماهية الحكم الولائي توجد أربعة أقوال على الأقل:

أ) الحكم الولائي هو حكم أولي[2]. ويرى بعضٌ أنّه يستفاد من

= الحكم التكليفي. (انظر: علي المشكيني، **اصطلاحات الأصول**، مصدر سابق، ص 121؛ محمد صنقور، **المعجم الأصولي**، مصدر سابق، ص 536). ومن هنا، كان الحكم الوضعي شاملاً للأمثلة المذكورة. والجدير بالذكر أنّ بعضاً يرى أنّ تأسيس الشخصية الحقوقية أو نصب أشخاص معيّنين في وظائف خاصّة لا يعتبر حكماً وجعلاً وإنشاءً.

(1) يرى بعض الفقهاء أنّ الحكم بالمصاديق المشكوك بها لموضوع حكم شرعي - مثل الحكم بأنّ الشطرنج من آلات القمار - هو من شؤون المرجعية والإفتاء، لا من شؤون الحاكم الشرعي. والاختلاف في ماهية مثل هذه الأحكام لا أثر له؛ لأنّ هذا الحكم إنّما يكون حجّة فيما إذا كان المكلّف شاكًّا، وكان الحكم به مؤقّتاً ظرفياً ومتغيّراً.

(2) الحكم الأوّلي هو الحكم الذي تعلّق بموضوعه (سواء كان فعلاً أم ذاتاً) بلحاظ عنوان أوّلي؛ مثل حرمة شرب الخمر، ونجاسة البول. وفي مقابله يقع الحكم الثانوي الذي أخذ في موضوعه ملاحظة وصف عارض كالاضطرار والإكراه وأمثال ذلك؛ من قبيل جواز أو وجوب الإفطار في شهر رمضان للمريض (انظر: علي المشكيني، **اصطلاحات الأصول**، مصدر سابق، ص 121).

كلام الإمام الخميني (ره)[1] هذا الأمر[2]؛ إذ يرون أنّه يعتبر الحكم الولائي حكماً أولياً.

ب) الحكم الولائي هو حكم ثانوي؛ يعني أنّ الموضوع الذي له حكم شرعي في الإسلام، يجعل له الحاكم الإسلامي حكماً جديداً في حالة خاصّة، أي أنّ موضوع الحكم الولائي هو موضوع الحكم الأوّلي مع انضمام صفة جديدة عارضة عليه، وهذه الصفة العارضة على ذلك الموضوع تفرض وجود حالة ثانوية[3].

ج) بعض الأحكام الولائية هي أحكام أوّلية، وبعضها أحكام ثانوية، وبعضها الآخر ليست أولية ولا ثانوية. وهذا القول يرى أنّ النسبة بين الأحكام الولائية والأحكام الثانوية

---

(1) مثل «ولايت فقيه وحكم حكومتى از احكام اوليه است» (انظر: روح الله الموسوي الخميني، **صحيفه نور**، مصدر سابق، ج 2، ص 170).

(2) كمنوذج على ذلك انظر: مجموعة من الكتاب، **مجموعه آثار كنگره بررسى مبانى فقهى حضرت امام خمينى** (ره)، ج 7، مقالة سيف الله صرامي، مصدر سابق، ص 341.

(3) انظر: محمد تقي الجعفري، «**جايگاه تعقل وتعبد در معارف اسلامى**» مجلة حوزة، عدد 49، ص 89. وينسب بعضهم هذه النظرية إلى الشهيد الصدر (ره) (علي أكبر كلانتري، **حكم ثانوي در تشريع اسلامى**، ط 1، إعداد: مركز الدراسات والأبحاث الإسلامية، مركز انتشارات دفتر تبليغات إسلامي، مركز بحوث الفقه والحقوق قم، 1378هـ.ش، ص 121)، واستند لإثبات ذلك إلى عبارة له في كتاب: (محمد باقر الصدر، **اقتصادنا**، ط 16، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، 1402هـ.ق، ص 726)، معتمداً في ذلك على الترجمة الفارسية لهذا الكتاب من دون أن يرجع إلى النصّ الأصلي فيه، والحال أنّ النصّ العربي غير ظاهر في ذلك، وإن كان يقبل الانطباق عليه. ومن هنا أتحفّظ على نسبة هذا الكلام إلى الشهيد الصدر.

والأوّلية نسبة العموم والخصوص من وجه[1].

د) الحكم الولائي ليس حكمًا أوّليًا ولا حكمًا ثانويًا. وأساس هذا الرأي يعتمد على أنّ الحكم الأوّلي والثانوي كلاهما مجعول من قبل الشارع، في حين أنّ الحكم الولائي يُجعل من قبل الحاكم الإسلامي. وعليه فالحكم الولائي يقع خارج دائرة الحكم الأوّلي والثانوي[2].

ويبدو أنّه يمكن مسامحةً اعتبار كلّ من هذه الأقوال الأربعة صحيحاً؛ لأنّه يمكن عدّ الحكم الولائي حكمًا أوليًا، باعتبار أنّ إعطاء الحاكم الإسلامي صلاحية إصداره هو حكم أولي ومجعول من جانب الشارع[3]. كذلك يمكن تسمية الحكم الولائي حكماً ثانويًا، باعتبار أنّ موضوعه صفة عارضة على أصل موضوع الحكم الأوّلي. كما يمكن عَدُّه خارجاً عن دائرة الأحكام الأوّلية والثانوية؛ لأنّ الشارع لم يجعل أيًّا منها.

ويبدو أنّ الاختلاف المذكور ليس ذا ثمرة تُذكر في معرفة كون الحكم الولائي متغيّراً، وما ينفعنا في المقام هو معرفة علاقته بالأحكام المجعولة من الله تعالى.

الأمر الثاني: ما هي علاقة الحكمِ الولائي بالأحكام الإلهية؟

---

(1) مجموعة من الكتاب، **مجموعه آثار كنگره بررسى مبانى فقهى حضرت امام خمينى** (ره)، مصدر سابق، ج 14، مقالة عباس علي عميد الزنجاني، حوار **«أحكام ومنابع فقهى وتحوّلات زمانى ومكانى»**، ص 220.

(2) انظر: علي أكبر كلانتري، **حكم ثانوي در تشريع اسلامى**، مصدر سابق، ص 124 ـ 129.

(3) يشار إلى أنّه ذكر وجه آخر لهذا الاسم. (انظر: مجموعة من الكتاب، **مجموعه آثار كنگره بررسى مبانى فقهى حضرت امام خمينى** (ره)، ج 7، مقالة سيف الله صرامي، مصدر سابق، ص 341). وسوف نشير إلى الرأي الثالث قريباً.

وقد تقدّم في بحث الجمع بين الدين الثابت والدنيا المتغيّرة[1] بأنّه لا تضادَّ بين ثبات أحكام الدين وتغيّر حياة البشر، وأنّ الأحكام الإسلامية تشتمل على عناصر تتيح لها التحرّك والتكيف مع المتغيّر. وأما كيفية اشتمالها على التغيّر مع المحافظة على ثباتها، فقد تقدّم بيانها ضمن مباحث تغيّر الحكم بتغيّر مصداق الموضوع والحكم الثانوي؛ لذا ينبغي أن نشرع الآن ببيان تلك الآراء والنظريات الأربع حول علاقة الحكم الولائي بالأحكام الإلهية، ونعمل بعد ذلك على مناقشتها وبيان الخلل فيها؛ لتتّضح كيفية حصول التغيّر في الحكم الولائي. وهذه النظريات تشترك من جهة وتختلف من جهة أخرى، أما وجه الاشتراك فيها فهو أنّها جميعاً ترى أنّ الحكم الولائي حكم متغيّر، وأما وجه الافتراق فهو أنّ كلّ نظرية تفسّر العلاقة بين الحكم الولائي والأحكام الإلهية بشكل مختلف عن الأخرى. ولا شكّ في أنّ فهم هذه النظريات الأربع ضروريّ لفهم معنى كون الحكم الولائيّ متغيّراً.

3. 4. 3. 1. نظرية منطقة الفراغ

يبيّن الشهيد الصدر ثبات الأحكام في عين كونها متغيّرة ضمن نظرية الفراغ[2]، ولا شكّ في أنّ الشهيد الصدر يعدّ من أدقّ المنظّرين لهذه النظرية.

---

(1) تقدّم في الفصل الأول من هذا الكتاب، عنوان 1. 2.

(2) الرأي الذي يطرحه العلّامة الطباطبائي قريب جداً من هذه النظرية. (انظر: محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، لا تا، ج 4، ص 194؛ محمد حسين الطباطبائي، «**ولايت وزعامت**»، مصدر سابق؛ محمد حسين الطباطبائي، **مرجعيت وروحانيت**، مصدر سابق، ص 82 ـ 83.

طبقاً للآيتين: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ﴾[1]، و﴿ٱلنَّبِيُّ أَوۡلَىٰ بِٱلۡمُؤۡمِنِينَ مِنۡ أَنفُسِهِمۡۖ﴾[2]، إذا كان الناس أحراراً في القيام بفعل أو تركه، وكان بإمكانهم أن يحدّدوا وظيفتهم في ذلك ـ أي الإتيان بالأمور المباحة بالمعنى الأعمّ ـ فالنبيّ (ص) أولى من الناس في تحديد هذه الأمور، ومن هنا باستطاعته أن يلزمهم بترك هذه الأفعال، وتكون إطاعته في ذلك واجبة على الجميع. ويمكن لأيّ حاكم إسلامي آخر أن ينوب عن النبي (ص) في هذه المهمّة؛ وذلك تمسّكاً بأدلّة الإمامة وولاية الفقيه.

وعلى ضوء ذلك، يستطيع الحاكم الإسلامي أن يجعل المباحات بالمعنى الأعمّ التي لا إلزام فيها ـ الشاملة للمستحبّات والمكروهات والمباحات بالمعنى الأخصّ ـ في دائرة الأحكام الإلزامية كالوجوب والحرمة؛ تماشياً مع المصالح المؤقّتة التي يفرضها الزمان والمكان. ومن الواضح أنّ وجوب إطاعة هذه الأحكام الولائية لا يستلزم مخالفة أي حكم إلهي ثابت؛ لأنّ الحكم الثابت للدين في هذه المنطقة هو الإباحة، والمكلّف مختار في فعلها أو تركها. ومن هنا، لا تكون إطاعة الأحكام الإلزامية التي يصدرها الحاكم الإسلامي في هذه الحالة من باب إطاعة المخلوق في معصية الخالق[3].

وكمثال على ذلك، نرى أنّ الحكم الثابت في إنفاق الإنسان بعض أمواله الخاصّة في المصارف العامّة هو الاستحباب، لا الحرمة. لكن مع ذلك يمكن للحاكم الإسلامي ـ طبقاً لضوابط

---

(1) سورة النساء: الآية 59.

(2) سورة الأحزاب: الآية 6.

(3) انظر: محمد باقر الصدر، **اقتصادنا**، مصدر سابق، ص 726.

معيّنة[1] ـ أن يوجب هذا المقدار من المال بعنوان «ضريبة» على كلّ فرد. وكذا نرى أنّ الحكم الإلهي الثابت في التدخين هو الإباحة أيضاً، لكن يمكن للحاكم الإسلامي المنع منه مراعاةً لاعتبارات خاصّة[2]. وفي هذه النماذج، نرى أنّ إطاعة الوجوب أو الحرمة في الحكم الولائي لا تؤدّي إلى مخالفة المكلّفين للأحكام الإلهية الثابتة.

كما إنّ الواجب والحرام في الحكم الولائي لا يعدّ جزءاً من الأحكام الإلهية الثابتة التي يفتي بها الفقيه، بل هو عبارة عن حكم مؤقّت وعلى أساس مصالح متغيّرة؛ لكن أصل مشروعية إصدار مثل هذه الأحكام من قبل الحاكم الإسلامي ووجوب اتباعها هو حكم إلهي ثابت. ومن الواضح أنّ تطبيق هذا الحكم (إصدار الحكم الولائي من قبل الحاكم) يتضمّن تلبية الحاجات المتغيّرة في الحياة البشرية. ولهذا السبب نرى أنّ النبي الأكرم (ص) والأئمّة الأطهار (ع) قد أصدروا في عصرهم أحكاماً عدّة انطلاقاً من هذا الحكم الثابت، وبحسب عبارة الشهيد الصدر (ره)، عملوا على ملء منطقة الفراغ هذه. وهذا ما يظهر في الروايات الموجودة بين أيدينا.

مناقشة

المطلب الأول: يمكن حسب نظرية منطقة الفراغ تفسير تصرّفات الحاكم الإسلامي في دائرة الأحكام غير الإلزامية فقط، إلّا أنّها قاصرة عن تفسير الأحكام الولائية في دائرة الأحكام الإلزامية. نعم، يرى بعضهم أنّ منطقة الفراغ هذه تشمل جميع التصرّفات بما فيها

---

(1) انظر: مهدي هادوي الطهراني، **ولايت فقيه**، ط 1، كانون انديشه جوان، موسسه فرهنگى أنديشه معاصر، لا مكان، 1377هـ.ش، ص 128 ـ 132.

(2) كما حكم بذلك الميرزا الشيرازي في قضية التنباك الشهيرة.

التصرّف في الأحكام الإلزامية[1]، إلّا أنّ عبارة الشهيد الصدر (ره) لا تفيد هذا الشمول.

المطلب الثاني: يفهم من ظاهر بعض عبارات الشهيد الصدر (ره)[2] أنّ الشارع قد ترك أثناء تشريعه الأحكام الثابتة بعض الموضوعات من دون حكم إلزامي؛ وذلك لكي يتسنّى للحاكم الإسلامي أن يجعل لتلك الموضوعات أحكاماً إلزاميّة؛ بمعنى أنّ الشارع قد عمد إلى تلك المجموعة من الأفعال التي تحتوي ـ في جميع الأعصار وكافّة الأمصار وفي كلّ الظروف ـ على مصلحة أو

---

(1) انظر: علي أكبر حسيني حائري، «**منطقة الفراغ في التشريع الإسلامي**»، مجلة رسالة التقريب، عدد 11، سنة 1417هـ.ق. وعبارات بعضٍ توهم هذا المعنى؛ من قبيل: «إنّ تغيير الحكم الأوّلي بالحكم الولائي إنما يجوز فيما إذا لم يكن الحكم الأوّلي إلزامياً، وإلّا لم يجز تبديله من غير أن يتبدّل موضوعه ولو على أساس التزاحم» (كاظم الحائري، **الولاية في عصر الغيبة**، ط 1، مجمع الفكر الإسلامي، قم، 1414هـ.ق، ص 152). ويرى الكاتب أنّ تصرّفات الحاكم الإسلامي في دائرة الأحكام الإلزامية وإن كانت جائزةً ونافذة، إلّا أنّه لا يمكن إدخالها في منطقة الفراغ التي يتحدّث عنها الشهيد الصدر (ره). (للاطلاع أكثر على ذلك: انظر: حسن علي علي أكبريان، «**جايگاه حكم ولائي در تشريع اسلامي**»، مجله حكومت إسلامي، العدد 24، صيف 1381هـ.ش، ص 63).

(2) محمد باقر الصدر، **اقتصادنا**، مصدر سابق، ص 724 ـ 726، إذ يقول: «ولكن هذا لا يعني جواز إهمال الجانب المنظور، وهو علاقات الإنسان بالطبيعة وإخراج تأثير هذا الجانب من الحساب... فكان لا بدّ للصورة التشريعية من منطقة فراغ يمكن ملؤها حسب الظروف... وعلى هذا الأساس وضع الإسلام منطقة الفراغ في الصورة التشريعية التي نظّم بها الحياة الاقتصادية؛ لتعكس العنصر المتحرّك وتواكب تطوّر العلاقات بين الإنسان والطبيعة... وإنما حدّدت للمنطقة أحكامها بمنح كلّ حادثة صفتها التشريعية الأصيلة مع إعطاء ولي الأمر صلاحية منحها صفة تشريعية ثانوية حسب الظروف... وحدود منطقة الفراغ التي تتّسع لها صلاحيات أولي الأمر كلّ فعل مباح تشريعاً بطبيعته».

مفسدة شديدة فجعلها واجبة أو حراماً، وأما الأفعال الأخرى التي قد تتّصف بالمصلحة أو المفسدة الشديدة في ظلّ ظروف خاصّة، أو في زمان معيّن أو مكان محدّد، فلم يجعل لها حكماً إلزامياً بالوجوب أو الحرمة، بل جعل لها حكماً ينسجم مع ملاكها الثابت في جميع الحالات؛ فحكم عليها إما بالاستحباب وإما بالكراهة وإما بالإباحة بالمعنى الأخصّ.

وهذه الأفعال، وإن كانت تتّصف في بعض الحالات بالمصلحة أو المفسدة الشديدة، إلّا أنّ اتّصافها بالمباح يعني كونها أعمّ بلحاظ هذه المصلحة التي تتيح للحاكم الإسلامي أن يحرّم أو يوجب طبقاً للظروف الخاصّة، هذا أولاً، وثانياً: أن لا يؤدّي إلزامه إلى مخالفة عملية لحكم الله، وأن لا تكون طاعته طاعة للمخلوق في معصية الخالق[1].

والحال أنّ الظاهر من دليل أيّ حكم كونه كاشفاً عن الملاك الموجود في ذلك الفعل، من دون أن يكون كاشفاً عن ملاك موجود في مكان آخر (اختيار الحاكم الإسلامي عند إصدار الحكم الولائي)؛ فمثلاً كون الفعل مستحبًّا يثبت وجود ملاك في الفعل نفسه، لا وجود ملاك مرتبط بكون يد الحاكم الإسلامي مبسوطة في تشريع الحكم الولائي.

المطلب الثالث: مراد الشهيد الصدر من منطقة الفراغ هو دائرة الأحكام غير الإلزامية، إلّا أنّ رأيه في ذلك قد يخضع أحياناً لتفسيرات غير صحيحة ينبغي التنبه لها. إذ ذكر بعضهم في بيان رأيه أنّ الله تعالى قد شرّع بعض الأحكام، في حين أنّه ترك بعضاً آخر

---

(1) للاطلاع أكثر على ذلك: انظر: حسن علي علي اكبريان، «**جايگاه حكم ولائي در تشريع اسلامي**»، مصدر سابق، ص 63.

منها في عهدة الحاكم الإسلامي لارتباطها بمصالح الزمن؛ كما هو الحال في أصل قانون وضع الضريبة والجمارك على السلع الواردة إلى البلد، والتي يُصوَّت عليها في البرلمان، في حين أنّ تحديد قيمة هذه الضريبة موكول إلى مجلس الوزراء. وبعبارة أخرى: لقد تعَمَّد الشارع ترك بعض التشريعات التي يكون ملاكها متغيّراً بعهدة الحاكم الإسلامي[1].

ولكن لا شكّ في أنّ مراد الشهيد الصدر من منطقة الفراغ ليس ما ذكر، فدائرة منطقة الفراغ هي تلك المجموعة من الأحكام التي لم يصدر الشارع فيها حكماً إلزامياً، لا الأمور التي تكون من قبيل تحديد مقدار التعزير في الجرائم التي يكون تعيينها بيد الحاكم الإسلامي.

ويظنّ بعض آخر أنّ المراد بمنطقة الفراغ هو «ما لا نصّ فيه»؛ أي الموضوعات التي لم يرد فيها نصّ من قبل الشارع[2]. وهذا التفسير مختلف تماماً عن رأي الشهيد الصدر (ره)؛ لأنّه يرى أنّ جميع الأفعال لها حكم شرعي خاصّ بها.

3. 4. 3. 2. نظرية التزاحم الامتثالي

تعدّ هذه النظرية تتميماً للنظرية السابقة التي ترى أنّ الحكم الولائي إنّما يكون في دائرة الأحكام غير الإلزامية خاصّة، وهذه

---

(1) مجموعة من الكتاب، **مجموعه آثار كنگره بررسی مبانی فقهی حضرت امام خمینی** (ره)، مصدر سابق، ج 14، حوار مع مصطفى الداماد، **«شریعت وایده های مختلف تطبیق آن با مقتضیات زمانی ومکانی»**، ص 312 ـ 313.

(2) المصدر نفسه، حوار مع عباس علي عميد الزنجاني، **«أحكام ومنابع فقهی وتحوّلات زمانی ومکانی»**، ص221.

النظرية ترى أنّ الحكم الولائي يكون في دائرة الأحكام الإلزامية[1]. والتزاحم الامتثالي عبارة عن تنافي تكليفين إلزاميين في مقام العمل، بحيث يكون منشأ التنافي عدم قدرة المكلّف على امتثال هذين الفعلين[2]. وفي مثل هذه الحالة يجب على المكلّف أن يمتثل الحكم الأهمّ في الامتثال ويترك الآخر، فإذا كان الحكمان متساويين في الأهمية تخيّر المكلّف بينهما؛ فمثلاً إذا كان إنقاذ المريض واجباً، وكان لمس المرأة غير المحرم محرّماً، وتوجّها في وقت واحد إلى الطبيب، فعليه أن يمتثل الحكم الأهمّ ـ وهو وجوب إنقاذ المريض ـ من هذين التكليفين، حتى لو كان سيؤدّي ذلك إلى لمس غير المحرم. وهذا التزاحم يسمّى بالتزاحم الامتثالي، أو التزاحم في مقام الامتثال.

وعندما لا يكون لتشخيص أصل التزاحم وترجيح الأهمّ في التزاحم الامتثالي آثار اجتماعية عامّة تكون مسؤولية تمييز الأهمّ من غير الأهمّ بعهدة المكلّف الذي واجه حالة التزاحم هذه[3]، لكن عندما يكون لتشخيص أصل التزاحم وترجيح الأهمّ آثار اجتماعية

(1) من باب المثال، انظر: مهدي هادوي الطهراني، **ولايت فقيه**، مصدر سابق، ص 128 ـ 132.

(2) انظر: محمد صنقور، **المعجم الأصولي**، مصدر سابق، ص 394.

(3) وإن كان الشارع قد بين ملاكات بعض الأحكام (انظر: محمد بن علي (الشيخ الصدوق)، **علل الشرائع**، ط 2، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1385هـ.ق؛ محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، ط 2، مؤسسة الوفاء، بيروت، 1403هـ.ق، ج 6، ص 58). وكما ذكر الأصوليّون ملاكات لترجيح الأهمّ على المهمّ في باب التزاحم. (انظر من باب المثال: محمد رضا المظفّر، **أصول الفقه**، مصدر سابق، ج 2، ص 193؛ محمود الهاشمي الشاهرودي، **بحوث في علم الأصول**، ج 7، ص 68 ـ 103).

وعامّة، فلا بدّ من أن يكون تحديد الأهمّ من صلاحيّات الحاكم الإسلامي[1].

ويمكن أن نذكر مثالاً على التزاحم في الأحكام الإلزامية الاجتماعية، وهو: إذا كان حفظ الدولة الإسلامية متوقّفاً على النظام البنكي الموجود والذي لا يخلو من الربا، فيحصل تزاحم بين وجوب حفظ الحكومة الإسلامية وبين حرمة الربا. وهنا يرفع الحاكم الإسلامي ـ بسبب أهمية حفظ الدولة الإسلامية ـ حرمة الربا بشكل مؤقّت، إلى أن يتسنّى وضع نظام بنكي في الدولة الإسلامية بعيد عن النظام الربوي. وبالتالي عندما يُطبَّق نظام بنكي بدون ربا يرتفع التزاحم بين الحكمين رأساً، ويرتفع على إثره الحكم الولائي بجواز الربا البنكي.

مناقشة

المطلب الأول: ما ذكر في بيان نظرية التزاحم الامتثالي ـ بالبيان المتقدّم ـ يبيّن الأحكام الولائية في دائرة الأحكام الثابتة الإلزامية فقط، من دون أن يكون شاملاً للأحكام الولائية في دائرة الأحكام الثابتة غير الإلزامية (منطقة الفراغ). إذ لا يمكن أن يحصل تزاحم بين الأحكام غير الإلزامية، كما لا يحصل التزاحم الامتثالي بين الحكم الإلزامي والحكم غير الإلزامي؛ لأنّ الإتيان بالحكم غير الإلزامي أو تركه كلاهما جائز، ولا يؤدّي ذلك إلى وضع المكلّف في وضعيَّة التكليف بغير المقدور. ولهذا السبب طرح بعضهم نظرية التزاحم الامتثالي باعتبارها متمّمة لنظرية الفراغ المتقدّمة. نعم، يرى بعضهم إمكانية وقوع التزاحم بين المستحبّات، لكن ذلك يرجع إلى

(1) انظر: مهدي هادوي الطهراني، **ولايت فقيه**، مصدر سابق، ص 132.

اختلاف في هذه المسألة[1]، ومن هنا لا يمكن ادّعاء أنّ نظرية التزاحم الامتثالي يمكنها أن تبيّن الأحكام الولائية في دائرتي الأحكام الإلزامية وغير الإلزامية بناء على جميع المباني.

ولعلّ الذين عملوا على تصوير مكانة الحكم الولائي قياساً بالأحكام التكليفية، وطرحوا مسألة التزاحم فقط، كان نظرهم منصبًّا على شمول باب التزاحم للمستحبّات[2].

المطلب الثاني: تواجه نظرية التزاحم الامتثالي إشكاليات في بيان مكانة الحكم الولائي في دائرة الأحكام الإلزامية، من قبيل:

1 ـ ينبغي في التزاحم الامتثالي أن يكون كلا الحكمين قد وصل إلى مرتبة الفعلية، ومن الممكن أن لا يكون هذا الفعل قد وصل إلى الفعلية بالنسبة إلى الحاكم الإسلامي نفسه؛ كأن لا يكون بنفسه مستطيعاً للذهاب إلى الحجّ. وإذا كان هذا الحكم

---

(1) ينسب الشهيد الصدر (ره) عدم وقوع التزاحم في المستحبات إلى أستاذه السيد الخوئي (ره) في درسه الخارج، ويجيب عنه بأنّ هذا الأمر مرتبط بالمباني المختلفة؛ وهو إذا اختار امتناع شمول الأمر بالضدين في عرض واحد، إلّا أن يكون دليل الاستحباب بلسان المحبوبية والرجحان، لا الطلب الاستحبابي، ففي هذه الحالة لا يقع التزاحم في المستحبّات على جميع المباني. (أنظر: محمود الهاشمي الشاهرودي، **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق، ج 7، ص 159 ـ 169). وقد صرّح بعضهم في مقام توضيح التزاحم بأنّه يشمل المستحبّات أيضاً. (انظر: علي المشكيني، **اصطلاحات الأصول**، مصدر سابق، ص 108).

(2) من باب المثال، انظر: حسن علي محمد مكي العاملي، **الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل**، (محاضرات آية الله جعفر السبحاني)، ط 4، قم، مؤسسة الإمام الصادق (ع)، 1417هـ.ق، ج 3، ص 522؛ عبد الله جوادي آملي، **ولايت فقيه ولايت فقاهت وعدالت**، ط 1، مركز نشر إسراء، قم، 1378هـ.ش، ص 245 ـ 248. ويمكن انطباق عبارة جوادي آملي على النظرية الآتية.

غير فعلي بالنسبة إليه، فكيف يمكنه أن يرجّح الأهمّ على المهم عند التزاحم؟[1]

2 ـ من الممكن أن لا يقبل بعضٌ بقاعدة التزاحم، أو بالترجيح الذي يراه الحاكم الإسلامي؛ ويرى خطأ رأيه في ذلك. ففي هذه الحالة، لا يكون التزاحم عند هؤلاء ثابتاً؛ أو أنّهم لا يقبلون بالترجيح الذي قام به الحاكم الإسلامي، وعند ذلك كيف يكون رأي الحاكم الإسلامي نافذاً على هؤلاء؟

وبناء عليه يبدو أنّ بيان مكانة الحكم الولائي عند تزاحم الأحكام الإلزامية بحاجة إلى مباحث خارجة عن باب التزاحم[2]، مع المحافظة على المعنى الاصطلاحي للتزاحم الامتثالي.

3. 4. 3. 3. نظرية التزاحم الحفظي في التطبيق

وهذا النوع من التزاحم يقع للحاكم الإسلامي عندما يكون لديه أحكام ثابتة (إلزامية أو غير إلزامية، واقعية أو غير واقعية)، فهو مكلّف بأن يعدّ الأرضية المناسبة لتطبيق هذه الأحكام في المجتمع. وعندما يحصل تزاحم بين حكمين ـ بمعنى عدم إمكانية تطبيقهما كلا الحكمين في آن معاً ـ يطبّق الحاكم الإسلامي عندئذٍ نظرية التزاحم

(1) يقسّم بعض الفقهاء الأحكام الصادرة من قبل الحاكم الإسلامي إلى قسمين: حكم كاشف وحكم ولائي، والأحكام الكاشفة من قبيل الحكم الظاهري، وهي معتبرة للذين يحتملون صحّتها فقط، بينما الأحكام الولائية أحكام حقيقية، وهي معتبرة حتى عند من يتيقّن ببطلانها. (انظر: كاظم حسيني الحائري، **الولاية في عصر الغيبة**، مصدر سابق، ص 262 ـ 269).

(2) أي مباحث صلاحيّات الحاكم الإسلامي، والحال أنّ النظرية القادمة تصوّر التزاحم للحاكم الإسلامي نفسه، لا لأفراد المكلّفين، وليست بحاجة إلى توجيهات إضافية.

الحفظي، وينبغي عليه أن يراعي الأهم أثناء تطبيقة في المجتمع مع معرفته به، ويعطّل الحكم الآخر غير الأهمّ ما دام مزاحماً للأهمّ، وعلى هذا الأساس، يمكن أن تتاح له فرصة تطبيق أكثر الأحكام وأفضلها في المجتمع الإسلامي[1] في مختلف أحواله.

ولفهم نظرية التزاحم الحفظيّ في التطبيق بشكل أفضل، ينبغي أن نشير إلى نقاط الافتراق والالتقاء بينها وبين التزاحم الامتثالي. نشير في البداية إلى نقاط الافتراق بين الاثنين:

1 ـ التزاحم الامتثالي يُتصوّر في خصوص الأحكام الإلزامية فقط، أما التزاحم الحفظي في التطبيق فيمكن أن يجري في جميع الأحكام التكليفية الخمسة، وهذا ما يتّضح بالمثالين الآتيين:

ـ مثال التزاحم الحفظي في التطبيق بين حكم إلزامي وبين حكم غير إلزامي: أن يرى الحاكم الإسلامي نفسه أمام حكمين ثابتين: أحدهما وجوب المرابطة والمحافظة على حدود الدولة الإسلامية[2]، والآخر استحباب الإنفاق على المرابطين في الثغور[3]. فإذا عمل أغلب الناس في المجتمع الإسلامي بالاستحباب، وتمكّنت الدولة

---

(1) أشار المؤلّف إلى هذه النظرية لأول مرّة في مجلة حكومت إسلامى، وإن كانت موجودة ـ غير منقّحة وبقالب التزاحم الامتثالي ـ في كلمات الآخرين أيضاً؛ من قبيل ما ذكره آية الله جوادي آملي في كتابه ولايت فقيه. (للاطلاع أكثر على هذه النظرية، انظر: حسن علي علي أكبريان، «**جايگاه حكم ولائي در تشريع اسلامي**»، مصدر سابق، ص 63).

(2) انظر: محمد حسن النجفي، **جواهر الكلام**، مصدر سابق، ج 21، ص 39؛ إذ يذكر فيه: ولو اتفق الاحتياج معه (المرابطة) إلى القتال، فهو من الدفاع حينئذٍ عن بيضة الإسلام الذي قد عرفت كونه قسماً من الجهاد ومأموراً به.

(3) المصدر نفسه، ص 43؛ زين الدين الجبعي العاملي (الشهيد الثاني)، **الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية**، مصدر سابق، ج 2، ص 386.

الإسلامية من تأمين نفقات المرابطين من الأموال التي يتبرّع بها الناس، فيمكن أن يجري كلا الحكمين في المجتمع؛ بمعنى أن يكون الفضاء المناسب لإجراء الوجوب والاستحباب قد أعدّ بشكل جيد. لكن إذا افترضنا أنّ تبرّعات الناس لم تعد كافية للمرابطين، فسوف يحصل تزاحم بين هذين الحكمين[1]. فإن أراد الحاكم المحافظة على الإباحة في حدود الاستحباب المذكور لا يمكنه المرابطة وحراسة الحدود، وإن أراد المحافظة على وجوب حراسة الحدود فعليه أن يرفع اليد عن حفظ حكم الإباحة المذكور. وفي هذه الحالة، يمكنه أن يعمل على تشخيص الحكم الأهم في المقام من خلال الظروف الخاصّة، ويوجب على جميع الناس ـ أو على طائفة خاصّة منهم أو بحسب حالاتهم ـ ضرائب معيّنة لتأمين مصارف المرابطة. فيكون بهذا الحكم الولائي قد حافظ على ملاك وجوب المرابطة، لكن مع التضحية بملاك إباحة الإنفاق والتبرّع. نعم، ستحصل ـ في هذه الحالة ـ بعض المصالح الموجودة في استحباب الإنفاق أيضاً[2].

ـ مثال التزاحم الحفظي في تطبيق حكمين غير إلزاميين: إذا

---

(1) قد يُعترض على ذلك: بأنّ الحكم الأولي للإنفاق في سبيل الله وإن كان الاستحباب، إلّا أنّ حكمها الثانوي الوجوب، فتكون المسألة خارجة عن دائرة التزاحم بين حكم إلزامي وحكم غير إلزامي. لكن هذا الإشكال لا يرد في المقام؛ لأنّه: أولاً: لا يبقى تزاحم بين وجوبين في هذه الحالة، وثانياً: حكم الحاكم الإسلامي في وجوب الإنفاق والتبرّع للمرابطين هو تطبيق لذاك الحكم الثانوي المفترض في الإشكال.

(2) المراد ببعض المصالح هو الأثر الاقتصادي والعسكري الحاصل من الإنفاق المستحب، أما مصلحة التقرّب فلا يمكن تحصيلها من هذا الوجوب لزوماً بل هي مرتبطة بنية المكلّف وقصده. نظر: حسن علي علي أكبريان، **ارزش دنيا**، تحقيق: كانون انديشه جوان، موسسه فرهنگى دانش وانديشه معاصر، ط 2، 1379هـ.ش، ص 66.

افترضنا في هذا المثال أنّ الدولة الإسلامية كانت في حالة سلام مع الدول المجاورة، ولم تكن المرابطة تستدعي القتال، فستكون المرابطة مستحبة أيضاً[1]، وسيصير التزاحم بين الحكمين المذكورين آنفاً تزاحماً بين حكمين مستحبّين.

2 ـ يوجد اختلاف بين التزاحم الحفظي في تطبيق حكمين إلزاميين وبين التزاحم الامتثالي فيهما، فلنذكر في المقام المثالين الذين أوردناهما سابقاً؛ وهما: التزاحم بين وجوب حفظ الحكومة الإسلامية وبين حرمة الربا، والتزاحم بين الوجوب النهي عن المنكر وبين الحج على المستطيع، وهنا يعتقد المؤلف بأنّ هذين المثالين من باب التزاحم الحفظي في التطبيق؛ لأنّه من الممكن أن لا يقبل الحاكم بالتزاحم المذكور. ففي هذه الحالة، يكون تطبيق قواعد باب التزاحم الامتثالي بحاجة إلى مبرّرٍ أجنبي عن أصول قواعد التزاحم، والحال أنّه بناء على التزاحم الحفظي يمكن للحاكم أن يطبّقه ويعطّل حرمة الربا في المثال، فيما إذا كان سائر المسلمين يقبلون بتزاحم الحكمين حتى لو لم يكن الحاكم يرى ذلك، ومن هنا لا يعود إجراء التزاحم بحاجة إلى مبرِّرات خارجية.

فالتزاحم الحفظي في التطبيق مشترك مع التزاحم الامتثالي في

---

(1) انظر: حسن بن يوسف الحلي (العلّامة)، **تذكرة الفقهاء**، ط 1، مؤسسة آل البيت: لإحياء التراث، قم، 1419هـ.ق، ج 9، ص 451؛ حسن بن يوسف الحلي (العلّامة)، **مختلف الشيعة في أحكام الشريعة**، تحقيق: مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية، ط 1، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، 1415هـ.ق، ج 4، ص 397؛ زين الدين الجبعي العاملي (الشهيد الثاني)، **الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية**، ج 2، ص 385. ومحمد حسن النجفي، **جواهر الكلام**، مصدر سابق، ج 21، ص 38.

هذه النقطة، وهي أنّ كلاً منهما ترجيح للأهمّ تمسكاً بالملاك الموجود في حكم الأهمّ. وكما إنّ المكلّف يرجّح ـ في الموارد الفردية ـ ملاك الأهمّ على ملاك الأقل أهمية من دون الرجوع إلى ملاك آخر غير الأهمية. فكذلك الحاكم يسعى إلى تحصيل الأهم في الأمور الاجتماعية، ولو أدّى إلى تفويت غير الأهم من دون أن يحتاج إلى ملاك آخر، وفي الواقع، الحكم الولائي الذي يصدره الحاكم الإسلامي مبني على أساس حفظ الحكم الأهمّ في مقام التطبيق.

مناقشة

المطلب الأول: إنّ هذه النظرية بالنسبة إلى سابقتيها ـ كما إنّها تستطيع أيضاً أن توضح مستند الحكم الولائي للحاكم، وتبيّن مكانة هذا الحكم بالنسبة إلى الأحكام الإسلامية الثابتة ـ فهي تتوفّر على الامتيازات الآتية:

أ) إنّها تفسّر ببيانها الحكم الولائي في كلا مجاليه قولاً واحداً؛ سواء الأحكام الإلزامية أم الأحكام غير الإلزامية، مع أنّ نظرية الفراغ مختصّة بالمباحات، ونظرية التزاحم الامتثالي مختصّة بالأحكام الإلزامية.

ب) إنّ الإشكال الذي أورد في المطلب الثاني لمناقشة نظرية الفراغ لا يرد على هذه النظرية.

ج) إنّ القدرة على إدارة المتغيّرات في العالم تعطى ـ أولاً وبالذات في هذه النظرية ـ للأحكام الثابتة، بخلاف نظرية منطقة الفراغ التي تعطي هذه السلطة للحاكم الإسلامي وصلاحياته.

د) إنّ الأحكام الولائية التي تكون في دائرة الأحكام الشرعية

تُفسّر بشكل تجعلها مشتملة على المقبولية المنطقية منذ البداية؛ لأنّها ـ خلافاً لنظرية منطقة الفراغ ـ لا ترى أنّ تدخّل الحاكم الإسلامي في الأحكام غير الإلزامية مخالفة للأحكام الدينية الثابتة، بل ترى أنّ تدخّله هو الحافظ لملاكات الأحكام الثابتة.

المطلب الثاني: إنّ نظرية التزاحم الحفظي في التطبيق مقصورة فقط على الأحكام الولائية المرتبطة بتدخّل الحاكم الإسلامي في الأحكام التكليفية الثابتة، وليس بإمكانها أن تفسّر أحكام الدين في غير هذه الموارد؛ كالحكم في الموضوعات والأحكام الوضعية.

المطلب الثالث: لعلَّ مراد الذين يفسّرون تدخّل الحاكم الإسلامي في الأحكام الإلزامية بالتزاحم الامتثالي، هو ذلك الذي تدّعيه نظرية التزاحم الحفظي في التطبيق، وأنّهم يرون أنّ هذه النظرية أوضح في التعبير عن تلك وأقل إشكالية، كما يمكن أن نرجع إليها نظرية منطقة الفراغ مع بعض التعديلات. وبعبارة أخرى: تعدّ نظرية التزاحم الحفظي في التطبيق أعمق تعبيراً من كلتا النظريتين السابقتين.

3. 4. 3. 4. نظرية الفكر المدوّن في الإسلام

تعتبر هذه النظرية التعاليم الإسلامية منظّمة[1]؛ بمعنى أنّها ترى ـ

(1) لقد انتشر حتى الآن أربع دراسات عن هذه النظرية من قبل الأستاذ مهدي هادوي الطهراني: أ) مقدمة مقالة «مهدي هادوي الطهراني، «**ساختار كلي نظام اقتصادى در قرآن**»، مجموعة مقالات المؤتمر الخامس للدراسات في علوم ومفاهيم القرآن، دار القرآن الكريم، قم، 1375هـ.ش، ص 330 ـ 426.

ب) مجموعة من الكتاب، **مجموعه آثار كنگره بررسى مبانى فقهى حضرت امام خمينى** (ره)، مصدر سابق، ج 3، مهدي هادوي الطهراني، مقالة «**نظريه انديشه مدوّن در اسلام**»، ص 41 ـ 441. =

من جهة ـ أنّ التعاليم الإسلامية في مجال معيّن ـ كمجال الاقتصاد ـ تشتمل على عناصر منتظمة، ومن جهة أخرى، ترى أنّ التعاليم المنظّمة في مجالات مختلفة مترابطة في ما بينها. وبحسب رأي هذه النظرية، فإنّ التعاليم الإسلامية المرتبطة بالمجال الاقتصادي مثلاً تنقسم إلى قسمين: العناصر الثابتة والعامة، والعناصرالمتغيّرة والظرفية. والعناصر العامّة بدورها تنقسم إلى أربع مجموعات مترابطة:

1 ـ الفلسفة الاقتصادية الإسلامية التي تعكس العقديّات الإسلامية في مجال الاقتصاد؛ من قبيل مالكية الله المطلقة.

2 ـ المنهج الاقتصادي الإسلامي المشتمل على المبادىء والأهداف الاقتصادية في الإسلام؛ من قبيل حرية النشاطات الاقتصادية على صعيد المبادئ، والعدالة الاقتصادية على مستوى الأهداف الاقتصادية في الإسلام.

3 ـ النظام الاقتصادي الإسلامي الذي هو عبارة عن الأمور الثابتة التي تساعد على تحقيق الأهداف الاقتصادية في المجتمع وفقاً للأُسس الاقتصادية؛ من قبيل مؤسّسة القرض، أو مؤسّسة الهبات المعوّضة، التي وُضعت في الإسلام تحقيقاً للعدالة الاقتصادية وذلك بما لا يتعارض مع الملكية الخاصّة.

4 ـ القوانين الثابتة؛ وهي مجموعة القوانين والأحكام العالمية التي

= ج) القسم الأول من كتاب: مهدي هادوي الطهراني، **ولايت فقيه**، مصدر سابق، ص 23 ـ 64.

د) القسم الأول من كتاب: مهدي هادوي الطهراني، **مكتب ونظام اقتصادى اسلام**، ط 1، مؤسسة فرهنگى خانه خرد، لا مكان، 1378هـ.ش، ص19 ـ 50.

وما يذكر في المقام يرتبط بالدراسة الأخيرة التي تحكي هذه النظرية.

تعمل على تنظيم أصول النظام، والتي وضعت على أسس الإسلام وأهدافه[1].

وأما العناصر المتغيّرة فهي عبارة عن المظاهر التطبيقية والقوانين المتغيرة؛ ، إذ إنّ المظاهر التطبيقية عبارة عن الشكل الذي تأخذه أصول النظام في زمان ومكان ما من مواقف ومواقع خاصّة. مثلاً يعتبر البنك اللّاربوي مظهراً تطبيقياً متغيِّرًا ينطلق من مبدإ القرض الثابت (أصل مؤسسات الهبة المعوّضة) في النظام الاقتصادي في الإسلام. وأما القوانين المتغيِّرة فهي عبارة عن تلك المجموعة من القوانين والأحكام التي وضعت في حالة خاصّة من حيث الزمان والمكان ولها علاقة بالمظاهر التطبيقية.

مناقشة

المطلب الأول: تعتبر هذه النظرية جديدة وجامعة وهي تقدِّم التعاليم الإسلامية بطريقة منسجمة، وجذورها وإن كانت موجودة في كلمات الآخرين ـ وخاصّة الشهيد الصدر (ره) ـ إلّا أنّها لم تطرح عندهم بهذا الشكل الجامع والمنظَّم.

المطلب الثاني: طُرح في العناصر المتغيّرة الشيء نفسه الذي طرح في الحكم الولائي؛ وهو القوانين المتغيِّرة، أما العنصر المتغيِّر الذي تقدّمه هذه النظرية زيادة على الحكم الولائي فهو المظاهر التطبيقية[2].

---

(1) مهدي هادوي الطهراني، **مكتب ونظام اقتصادى اسلام**، مصدر سابق، ص 29 ـ 33.

(2) نعم، يمكن أن تعتبر المظاهر التطبيقية من أنواع الحكم الوضعي المتغيّر التي يجعلها الحاكم الإسلامي، وعليه، فهي أيضاً من نوع الحكم الولائي، كما سوف يأتي توضيحه.

ولا شك في أنّ للمظاهر التطبيقية في نظرية «الفكر الاقتصادي المدوّن» أهمية تطبيقية بالغة في تحقيق أهداف النظم الإسلامية في أي ظرفٍ كان. فقد كان كلّ ما تحقق من أصول سياسية واقتصادية، في عصر الرسول (ص)، في الواقع، مظاهر تطبيقية للإسلام سياسية واقتصادية وتعتبر تطبيقاً للنظام السياسي والاقتصادي للإسلام في ذلك العصر[1]. وفي عصرنا الحاضر يعتبر البنك اللّاربوي[2]، أو مؤسّسات أخرى من قبيل مجلس تشخيص مصلحة النظام، أو مجلس الشورى الإسلامي، أو مجلس الخبراء، أو مجلس صيانة الدستور[3]. تعتبر كلّها من المظاهر التطبيقية للنظام السياسي والاقتصادي في عصرنا هذا.

ومن الاختلافات الأساس بين القوانين المتغيِّرة والمظاهر التطبيقيّة بحسب نظرية الفكر المدوّن في الإسلام، هي أنّ لغة بيان القوانين المتغيِّرة لغة إنشائية، بينما لغة بيان المظاهر التطبيقية لغة توصيفية[4]. وقد ورد في مكان آخر من هذه النظرية:

القوانين ـ سواء كانت ثابتة أم متغيّرة ـ بعضها تكليفي وبعضها الآخر وضعي، والقوانين التكليفية تسبّب بشكل مباشر في اهتداء الأفراد إلى جهات خاصّة، أو تبعدهم عن جهات خاصّة أخرى عن طريق الإلزام أو الترغيب أو المنع أو الترهيب أو الإباحة، وتبيّن

---

(1) مهدي هادوي الطهراني، **مكتب ونظام اقتصادى اسلام**، مصدر سابق، ص 34.

(2) المصدر نفسه، ص 199. مهدي هادوي الطهراني، **ولايت فقيه**، مصدر سابق، ص 46.

(3) انظر: مهدي هادوي الطهراني، **فهرست ساختار منطقى أنديشه سياسى در إسلام**، بقلم حسن علي علي أكبريان ومحمد رضا كاشفي، لا نا، لا مكان، لا تا.

(4) مهدي هادوي الطهراني، **ولايت فقيه**، مصدر سابق، ص 34.

للمكلّفين ذلك من خلال بعض الطرق. وفي المقابل، تتسبب القوانين الوضعية في اعتبار أنّ بعض الأمور تنشأ منها مجموعة من القوانين للأفراد[1].

وبما أنّ الأحكام الوضعية ـ في قبال الأحكام التكليفية ـ تعتبر توصيفية لا إنشائية، فالظاهر أنّه عندما قُسِّمت التعاليم الإسلامية إلى قسمين: توصيفي وإنشائي، وسُمّيت التعاليم الإنشائية قوانين، كان مرادهم هو القوانين التكليفية؛ لذا ربّما من الممكن جعل قسم من مظاهر التطبيق ضمن الأحكام الوضعية؛ من قبيل الشخصية القانونية للبنك، ومجلس الشورى الإسلامي، ومجلس صيانة الدستور، فهي مجعولة في قالب الأحكام الوضعية.

3. 5. الرأي المختار

لبيان الرأي المختار الذي نتبنّاه في هذا الكتاب لا بدّ من الالتفات إلى المطالب الآتية:

المطلب الأول: أنّ النبي الأكرم (ص) في عصر رسالته ـ على الأقلّ بعد الهجرة ـ كان يتمتّع بشؤون وشخصيات عدة؛ شأن الرسالة والنبوة وتبيين الدين[2]، وشأن الولاية[3]، وشأن القضاء[4].

---

(1) المصدر نفسه، ص 49.

(2) ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾. [سورة النحل (16): الآية 44].

(3) ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [سورة النساء (4): الآية 59].

(4) ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ [سورة الأحزاب (33): الآية 36].

ومضافاً إلى هذه الوظائف والشؤون التي كان النبي يقوم بها، والتي كانت جميعها من قبل الله تعالى، كان يعيش كأيّ إنسان آخر في هذه الحياة، ويقوم بوظائفه الشرعية باعتبار كونه مكلّفاً كسائر المكلّفين والتي نعبّر عنها بـ «الشأن الشخصي». وفي الفكر الشيعي الإمامي لدى الأئمّة المعصومين (ع) أيضاً هذه الشؤون والوظائف. فكلّ قول أو فعل يصدر عن شأن من هذه الشؤون له حكم خاصّ، ولهذا سوف نعالج كلاً من هذه الشؤون بشكل مستقلّ:

شأن الرسالة وتبليغ الدين: كلّ قول وفعل صادر من هذا البعد في شخصية الحكم المستفاد منه قطعاً جزء من الدين ومن الأحكام الثابتة فيه، وكمثال على ذلك نلاحظ هذه الرواية:

قال رسول الله (ص): «من غرس شجراً أو حفر وادياً بدياً لم يسبقه إليه أحد، أو أحيى أرضاً ميتة فهي له[1] قضاء من الله ورسوله»[2].

وربّما أمكن القول إنّ هذا الكلام قد صدر من شأن الرسالة بقرينة قوله «قضاء من الله ورسوله»، وبالتالي فهي تُعتبر من الأحكام الثابتة[3].

---

(1) استفاد بعض الفقهاء من قوله «فهي له» المالكية، وبعضهم الآخر استفاد معنى الأحقّية، والمعنى الثاني له مؤيدات روائية، وبما أنّ هذا الخلاف لا أثر له على بحثنا فلن ندخل فيه.

(2) محمد الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، مصدر سابق، ج 17، ص 328، باب 2 من أبواب إحياء الموات، ح 1.

(3) هذه القرينة ذكرت كمؤيّد لشأن النبوّة فقط، أما في مقام الفتوى فلا بدّ من ملاحظة جميع القرائن الحافّة بهذه المسألة. وقد ذكر الشافعي وأبو يوسف أنّ هذه الرواية قد صدرت عن شأن النبوّة. (انظر: شمس الدين بن قدامة المقدسي، **الشرح الكبير، ذيل المغني**، لموفق الدين ابن قدامة، دار الكتاب العربي، =

شأن الولاية: لا شكّ في أنّ قسماً ممّا وصَلَنا من كلام المعصوم (ع) وفعله قد صدر على جهة الولاية، ومن الواضح أنّ هذا النوع من الكلام والفعل كان متطابقاً مع مقتضيات الزمان والعصر الخاصّ، وإن كانت إطاعة الناس في ذلك الزمان لهذه الأحكام ـ كإطاعتهم للأحكام الإسلامية الثابتة ـ واجبة عليهم، إلّا أنّها تعدّ من الأحكام المتغيّرة والظرفية. وعلى هذا الأساس، يكون مضمونها خارجاً من الدين الخاتم والخالد الإسلامي. نعم، هذا القسم من كلام المعصوم (ع) وفعله يشتمل على دلالات أخرى أيضاً قد تكون من الدلالات الثابتة في الدين، وسوف نتحدّث عنها قريباً إن شاء الله.

وقد ورد الحديث المذكور في إحياء الموات في المجامع الروائية السنية بدون قرينة[1]؛ إذ ورد بالشكل الآتي:

«من أحيا أرضاً مواتاً فهي له»[2].

= بيروت، 1403هـ.ق، ج 6، ص 151؛ حمد بن محمد الخطابي، **معالم السنن**، ذيل مختصر سنن أبي داوود، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، 1400هـ.ق، ج 4، ص 265). والمشهور بين فقهاء الشيعة أنّ إذن الإمام (ع) شرط في إحياء الموات؛ وذلك إمّا استناداً إلى هذه الرواية الّتي رأوها صادرة عن شأن الولاية؛ كالشهيد الثاني، أو استناداً إلى قرائن أخرى. (انظر: محمد بن الحسن (الشيخ الطوسي)، **المبسوط في فقه الإمامية**، تصحيح: محمد تقي كشفي، ط 3، المكتبة المرتضويّة لإحياء الآثار الجعفرية، طهران، 1387هـ.ش، ج 3، ص 268؛ حسن بن يوسف الحلي (العلّامة)، **تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإماميّة**، تحقيق: إبراهيم البهادري، بإشراف جعفر السبحاني، ط 1، مؤسسة الإمام الصادق(ع)، قم، 1421هـ.ق، ج 4، ص 484).

(1) ورد أيضاً في بعض المجامع الروائية الشيعية بدون ذكر القرينة.

(2) محمد بن إسماعيل البخاري، **صحيح البخاري**، دار الأجيال، بيروت، لا تا، ما جاء في الحرث والمزارعة، باب 15، من أحيا أرضاً مواتاً، ج 3، ص 139؛ =

وقد اختلف علماء السنّة في أنّ النبي (ص) قد ذكر هذا الكلام لكونه رسولاً أو لكونه حاكماً، وكلّ من هذين الاحتمالين له أثر خاصّ؛ فإذا قلنا إنّ الكلام المذكور قد صدر عن شأن الرسالة وتبليغ الأحكام الإلهية، فإحياء الموات سيكون سبباً لملكية الأرض من دون أن يكون بحاجة إلى إذن خاصّ من قبل الحاكم. بينما إذا كان صادراً من النبي (ص) بحسب ولايته فالملكية المستفادة منها ستكون حكماً ولائيًّا وظرفيًّا. وعلى أساس ذلك، فمالكية الأرض بإحيائها ستكون مشروطة بإذن الحاكم الإسلامي. وقد اختار مالك والشافعي القول الثاني، في حين ذهب أبو حنيفة إلى القول الأول[1].

مثال آخر:

عن أبي عبد الله (ع) قال: «قضى رسول الله (ص) بين أهل المدينة في مشارب النخل أنّه لا يمنع نفع الشيء، وقضى بين أهل البادية أنّه لا يُمنع فضل ماء ليمنع فضل كلاء، فقال: لا ضرر ولا ضرار»[2].

وقد انقسم فقهاء الإمامية في تفسير هذا الحديث إلى طائفتين: طائفة ترى أنّ ذلك صادر عن شأن الرسالة ومن باب بيان الأحكام

= سليمان بن الأشعث (أبو داود)، **سنن أبي داود**، دار المعرفة، بيروت، لا تا، باب في إحياء الموات، ج 4، ص 265؛ محمد بن عيسى الترمذي، **سنن الترمذي**، لا مكان، لا تا، ج 2، ص 419.

(1) انظر: أحمد القرافي (شهاب الدين)، **الفروق**، دار المعرفة، بيروت، لا تا، ج 1، ص 207، الفرق 36، المسألة الثانية.

(2) محمد الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، مصدر سابق، ج 17، ص 333، باب 7 من أبواب إحياء الموات، ح 2.

الدينية، وأنّ ذلك النهي هو نهي ديني، لكن بما أنّه ـ بناء على ما يرونه من المسلّمات في جواز بيع ما هو مملوك[1] ـ لا يمكن أن يكون دالًّا على الحرمة، فقد حملوه على الكراهة.

طائفة أخرى اعتبرت أنّ ذلك صدر عن شأن الولاية، فاحتفظوا بظاهر التحريم، إلّا أنّهم اعتبروه حكماً حكومتياً بقرينة عبارة: «قضى رسول الله»، ومخالفة ذلك للمسلّمات الفقهية في جواز بيع المملوك، وقد روعي في هذا الحكم مقتضيات الزمان والمكان الخاصّة بذلك العصر، وهو المتوافق مع العدالة الاجتماعية بقرينة «لا ضرر ولا ضرار»، ثمّ استنبطوا ـ من خلال المسلّمات الفقهية المذكورة ـ أنّ الحكم في التشريع الإسلامي هو الإباحة[2].

ومن الملاحظ في المقام أنّه كيف يأخذ موضوع واحد ـ منع بيع فاضل ماء السقي ـ أحكاماً مختلفة اعتباراً بشأن النبي (ص) الصادر منه هذا الحديث.

ملاحظة: ذُكر أنّ الأحكام الولائية الصادرة عن المعصومين (ع) هي أحكام ظرفية ومتغيّرة، ولا تعدّ من الأحكام الثابتة للدين، الإمام اللاحق أو لعصر الغيبة، وثمة من يقول به.

وكنموذج على ذلك نشير إلى الأمور الآتية:

أ) **جعل الخمس على أرباح المكاسب**: ذكر بعض الفقهاء في تفسير صدور روايات الخمس في أرباح المكاسب من قبل الأئمّة المتأخّرين: فقط، من دون أن يكون لها أثر في أحاديث الرسول الأكرم (ص) ولا في أحاديث الأئمّة

(1) وكذلك الروايات الّتي تخص جواز بيع الماء المملوك..... أنظر: المصدر نفسه، ص332، الباب6.

(2) محمد باقر الصدر، **اقتصادنا**، مصدر سابق، ص 726.

المتقدّمين (ع)، ذكر أنّ هذا الخمس من الأحكام الحكومتية الصادرة عن الأئمّة المتأخّرين: مراعاة لمصالح عصرهم الخاصّة، ومن هنا يقول أحد هؤلاء:

«إنّ خمس الأرباح لا تجد له اسماً في الصدر الأول، والأخبار المروية فيه صادرة عن الأئمّة المتأخّرين (ع) ولا تجد في صحاحنا ولا صحاح العامّة حديثاً مرويًّا عن النبي (ص) والأئمّة المتقدّمين (ع)، ولم يضبط أيضاً في التواريخ مطالبة النبي (ص) وأمير المؤمنين (ع) لهذا الخمس، مع أنّه لو كان موجوداً لبان ونُقل؛ لكثرة الابتلاء به، فلأجل ذلك احتملنا كون هذا القسم من الخمس مرسوماً من قبل الأئمّة المتأخّرين بحقّ الإمامة والحكومة؛ من جهة إحساس الاحتياج بعد حرمانهم من الزكاة وسائر الميزانيات الإسلامية بسبب استيلاء خلفاء الجور، فعلى هذا يكون هذا الخمس حكماً موسميًّا ويكون إثباته في عصرنا مشكلاً جداً. أللهم إلّا أن يقال: إنّ كونه مرسوماً من قبل الأئمّة المتأخّرين (ع) لا يلازم كونه محدوداً بزمان خاص، وإطلاق الجعل محكّم ما لم يثبت تقييده أو رفعه»[1].

ب) **جعل منصب الحكومة والقضاء للفقهاء في عصر الغيبة**: يرى بعضٌ أنّ هذه المناصب قد جعلها المعصومون (ع) للفقهاء في عصر الغيبة، وإنّما هي من باب ولايتهم، أي جعلوا هذا الأمر للفقهاء بما لهم من الولاية وليس بما هم مبيّنون للأحكام الدينية. وعليه، فأصل جعل الولاية للفقهاء هو حكم ولائي، لا حكم إسلامي ثابت. وفي ذلك يضيف صاحب هذا الرأي:

«نظير جعل الإمام الصادق (ع) في مقبولة عمر بن حنظلة الفقهاء

(1) حسين علي منتظري، **كتاب الخمس والأنفال**، ص 306 ـ 307.

حكّاماً وقضاة، فإنّه مع كونه أمراً مجعولاً من قبله (ع) بحقّ الحكومة والإمامة يكون متبعاً في هذه الأعصار أيضاً؛ إذ للإمام جعل أمر بنحو الإطلاق كما له جعله محدوداً»[1].

ج) **الروايات الواردة عن بعض الأئمّة المعصومين (ع) حول تحليل الخمس والأنفال للشيعة**: تشير بعض الروايات إلى تحليل سهم الإمام وبعض آخر إلى تحليل جميع الخمس، فإذا اعتبرنا أنّ سهم الإمام أو جميع الخمس هو ملك لشخص الإمام، كانت هذه الرواية صادرة عن شأن شخصي، بينما إذا قلنا إنّ الخمس ملك الشخصية الحقوقية للإمام (ع)، فسوف تكون صادرة عن شأنه الولائي. وعلى كلّ حال، فقد عمل بعض الفقهاء بهذه الروايات، ولم يروا وجوب دفع سهم الإمام من الخمس في عصر الغيبة. وأشار صاحب الحدائق ـ بعد ذكر روايات تحليل الخمس في عصر الغيبة ـ إلى وجود أربعة عشر قولاً في هذه المسألة. والأقوال التي وُجِدِ من تبنّاها من الفقهاء، هي:

1 ـ (القول الثاني بحسب ترتيب كتاب الحدائق) القول بالسقوط مطلقاً، والقائل به: الشيخ عبد الله بن صالح البحراني، ومحمد باقر الخراساني على ما نقله صاحب الحدائق، وسلّار، نقلاً عن الشيخ الطوسي في المختلف.

2 ـ (القول السابع بحسب ترتيب كتاب الحدائق) القول بتحليل حصّة الإمام في حالة تعذّر الإيصال وعدم حاجة الأصناف الثلاثة المستحقّة للخمس، والقائل به هو الشيخ الحر العاملي في وسائل الشيعة.

---

(1) المصدر نفسه، ص 307.

3 ـ (القول الثامن بحسب الحدائق) هو القول بسقوط حصّة الإمام مطلقاً، والقائل به هو السيد السند في المدارك والمحدّث الكاشاني في المفاتيح.

4 ـ (القول العاشر في ترتيب الحدائق) هو القول بسقوط الخمس في أرباح المكاسب، والقائل به هو الشيخ حسن ابن الشهيد الثاني في كتاب منتقى الجمان.

5 ـ (القول الثاني عشر في الحدائق) هو القول بجواز التصرّف في المال الذي تعلّق به الخمس قبل إخراج الخمس، والقائل به هو العلّامة المجلسي[1].

ويرى أصحاب هذه الأقوال الخمسة أنّ تحليل الخُمس، على ما ذكروا من قيودٍ في أقوالهم، مقبولٌ في العصر المتأخر عن الإمام الذي صدرت عنه هذه الروايات؛ لكن القول جزماً بأنّ أصحاب هذه الآراء رأوا صدور روايات التحليل هذه عن الشأن الشخصي للمعصوم أو الشأن الولائي، لايزال على الأول محل تساؤل عندي.

وبعد بيان الأمور المتقدّمة، نلفت العناية إلى ما يأتي:

أولاً: إنّ هذه الأحكام وأمثالها وإن كانت أحكاماً ولائية صادرة عن المعصوم (ع) للعصور اللاحقة وشاملة لعصر الغيبة، إلّا أنّه لا يمكن أن نعتبرها أحكاماً دينية خالدة، بل تبقى أحكاماً ظرفية. غاية الأمر أنّ مدّة استمرارها كانت أطول من حياة من أصدرها. وعليه، فالقبول بهذا النوع من الأحكام الولائية لا يتنافى ما تقدم حول الحكم الولائي.

---

(1) يوسف البحراني، **الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة**، تحقيق: محمد تقي الإيرواني، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ج 12، ص 437 ـ 444.

ثانياً: ينبغي أن لا يحصل خلط بين هذا النوع من الأحكام الولائية المستمرّة وبين الأحكام الأخرى الصادرة عن النبي (ص) على جهة الرسالة والتشريع. فثمة روايات تدلّ على أنّ الله تعالى قد فوّض[1] للنبي الأكرم والأئمّة الأطهار عليهم الصلاة والسلام صلاحية التشريع، كما توجد روايات أخرى تفيد أنّ بعض الأحكام ـ من قبيل الركعتين الثالثة والرابعة في الصلاة الرباعية ـ قد وضعت من قبل النبي الأكرم (ص)[2]. ومثل هذه الأحكام ـ التي تُعدّ أحكاماً إسلامية ثابتة بإجماع المسلمين ـ صادرة منه من حيث هو رسول. وإن نسب جعلها إلى النبي نفسه.

ثالثاً: إذا عُلِم أن حكما ولائيا صدر عن المعصوم من جهة الولاية وتوفرت قرينة دلَّت على استمراره كما في قضية جعل الولاية للفقهاء، أو توفّرت قرينة دلّت على عدم استمراره، فالأمر في الحالتين واضح؛ ولكن ثمة حالات لا تتوفر فيها القرينة، وشككنا في ثبات الحكم وتغيّره، فما العمل في مثل هذه الحالات؟ وفي الجواب نشير إلى احتمالات ثلاثة، هي:

الاحتمال الأول: الأصل هو استمرار الحكم الولائي الصادر عن المعصوم (ع)، واستمراره يبقى إلى أن يصدر المعصوم الآخر حكماً يخالف هذا الحكم. ولعل العبارة التالية المرتبطة بخمس أرباح المكاسب تفيد في بيان هذا الأمر:

«... أللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ كونه مرسوماً من قبل الأئمّة

(1) محمد بن يعقوب الكليني، **الكافي**، مصدر سابق، ج 1، كتاب الحجّة، باب التفويض إلى رسول الله والأئمّة عليهم الصلاة والسلام في أمر الدين، ص 265؛ وانظر أيضاً: المصدر نفسه، الفصل الثالث العناوين: 2 إلى 8.

(2) المصدر نفسه، ص 265، ح 4.

المتأخّرين (ع) لا يلازم كونه محدوداً بزمان خاص، وإطلاق الجعل محكّم ما لم يثبت تقييده أو رفعه»[1].

والدليل الوارد في هذه العبارة هو إطلاق الحكم الولائي، ومن الواضح أنّه ينبغي ـ لإحراز ذلك ـ الالتفات إلى كلّ حكم مستقلٌّ لتُحرَز مقدّمات الحكمة التي هي قوام الإطلاق. إذ قد يكون أحد الأحكام الولائية مطلقاً في حين أنّ الحكم الولائي الآخر ليس كذلك. وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ إثبات استمرار الأحكام الولائية يحتاج إلى مزيد من الدقة بالقياس إلى إثبات استمرار الأحكام الصادرة عن النبي (ص) بوصفه مبلِّغا للدين.

ويمكن أن نذكر دليلاً آخر على هذا الاحتمال، وهو استصحاب الحكم الولائي إلى ما بعد عصر المعصوم الذي أصدره، لكن هذا الاستصحاب مبني على القبول ببعض الأمور: **الأول**: جريان الاستصحاب عند الشكّ في المقتضي[2]؛ لأنّ أصل اقتضاء الحكم الولائي للبقاء إلى ما بعد عصر المعصوم الذي أصدره، موضع شك وارتياب .**الثاني**: جريان الاستصحاب في حكم غير الشارع[3]، بأن

---

(1) حسين علي منتظري، **كتاب الخمس والأنفال**، مصدر سابق، ص 306 ـ 307.

(2) للاطلاع أكثر على جريان الاستصحاب عند الشك في المقتضي وعدمه، أنظر: محمد علي الكاظمي، **فوائد الأصول** (تقريرات دروس الميرزا النائيني) تحقيق: رحمت الله أراكي، ط 1، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، 1409هـ.ق، ج 4، ص 372؛ محمود الهاشمي الشاهرودي، **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق، ج 6، ص 154. الأول يرى عدم جريان الاستصحاب عند الشك في المقتضي، في حين أنّ الثاني يرى جريانه.

(3) للاطلاع أكثر على أنّ المستصحب ينبغي أن يكون حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعي، انظر: محمد كاظم الخراساني، **كفاية الأصول**، مصدر سابق، التنبيه الثامن من تنبيهات الاستصحاب. وأيضاً سائر الكتب الأصولية التي تناولت هذا الموضوع.

نقول إن المستصحب وإن لم يكن حكماً شرعياً، إلّا أنّه موضوع لحكم شرعي (وهو وجوب إطاعة الأحكام الولائية للحاكم الإسلامي)[1] .**الثالث**: عدم تعارض هذا الاستصحاب مع استصحاب العدم الأزليّ (وهو استصحاب عدم الجعل الزائد). فقد رأى بعضٌ أنّ مثل هذا التعارض مانع من جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية[2]، ويمكن أن يكون الأمر كذلك في بحثنا أيضاً.

نعم، من حلَّ هذا التعارض في الشبهات الحكمية، وأجرى الاستصحاب فيها[3]، يمكنه أيضاً أن يجيب بجواب مماثل في بحثنا كذلك.

الاحتمال الثاني: أصل عدم استمرار الحكم الولائي الموضوع

---

(1) وهو المفهوم من هذه الآية: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [سورة النساء (4): الآية 59].

(2) انظر: محمد سرور الحسيني البهسودي، **مصباح الأصول**، مصدر سابق، ج 3، ص 37 ـ 48، التفصيل الثالث في حجية الاستصحاب. ويقول الشهيد الصدر: إنّ أصل دعوى التعارض إنّما جاءت من كلمات المحقّق النراقي، وقد أجاب عليه مرتضى الأنصاري، ثم يقول: «وقد اختاره جملة من المحقّقين منهم السيد الأستاذ (الخوئي)، وقد مرت على نظريته أدوار مختلفة، فكان يرى في البداية عدم جريان استصحاب الحكم مطلقاً؛ سواء في الشبهات الحكمية أم الموضوعية، غاية الأمر في الشبهة الموضوعية إذ يوجد استصحاب موضوعي فهو يغنينا عن استصحاب الحكم، ثم بنى على جريان استصحاب الحكم في الشبهة الموضوعية، وبتعبير آخر جريان استصحاب الحكم الجزئي، وإنّما المانع يمنع عن جريان استصحاب الحكم الكلي فقط، وأخيراً تقلّص المانع فأصبح الممنوع خصوص استصحاب الحكم الكلّي الإلزامي وما بحكمه لا الترخيصي؛ فيجري استصحاب الحكم الترخيصي حتى في الشبهات الحكمية» (محمود الهاشمي الشاهرودي، **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق، ج 6، ص 127 ـ 128).

(3) انظر: محمود الهاشمي الشاهرودي، **بحوث في علم الأصول**، المصدر نفسه.

من قبل المعصوم (ع) إلى ما بعد عصره. ويمكن أن يكون السبب في هذا الحكم بطلان الإطلاق والاستصحاب الذي ورد في الاحتمال الأول، مضافاً إلى أنّ طبيعة الحكم الولائي تقتضي ربطه بحياة الحاكم الذي أصدره. وبعبارة أخرى: إنّ الحكم الولائي يقتضي عدم الاستمرار، ولا دليل على خلاف هذا الاقتضاء في المقام، إذاً فهو يثبت مقتضاه.

لكن هذا الاحتمال مستند أيضاً إلى قاعدة المقتضي والمانع، وقد أُثبِت عدم حجية هذه القاعدة في علم الأصول[1]. نعم، إذا كان اقتضاء الحكم الولائي لعدم الاستمرار واضحاً وعاماً إلى حدّ أنّه أصبح مرتكزاً عقلائيًّا، فيمكن لهذا الارتكاز أن يحصّل مقدّمات الإطلاق المقامي، فيصير الحكم الولائي دالًّا على عدم الاستمرار تمسّكاً بهذا الإطلاق؛ لكن من الواضح أنّه يكون إذا لم تفد قرينة مناسبة الحكم والموضوع استمرار الحكم[2].

(1) انظر: الكتب الأصولية، بحث الفرق بين الاستصحاب والقواعد المشابهة له (كقاعدة اليقين وقاعدة المقتضي والمانع) من قبيل: أبو القاسم الخوئي، **أجود التقريرات** (تقريرات دروس آية الله النائيني)، ط 2، موسسه مطبوعات ديني، قم، 1420هـ.ق، ج 4، ص 13؛ ومحمود الهاشمي الشاهرودي، **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق، ج 6، ص 14. وقد دار هذا البحث في العموم حول عدم شمول أدلّة الاستصحاب لقاعدة المقتضي والمانع. كما يتمّ تناول هذه القاعدة أيضاً في بحث اشتراط اتحاد متعلّق الشكّ واليقين في الاستصحاب، وقد ورد إبطال هذه القاعدة في كتاب: محمد سرور الحسيني البهسودي، **مصباح الأصول**، مصدر سابق، ج 3، ص 241؛ كما ورد إثباتها في كتاب: (علي الموسوي البهبهاني، **الفوائد العلمية**، الفائدة الأولى، ص 6)، وورد الفرق بين هذه القاعدة وبين الاستصحاب في: المصدر نفسه، الفائدة 36، ص 256. وقد ورد الحديث عن هذه القاعدة في العديد من الكتب الأخرى التي تناولت القواعد الفقهية.

(2) وفي الاحتمال الأول، إذا افترضنا أنّه ادُّعي الارتكاز العقلائي في استمرار =

الاحتمال الثالث: عدم وجود أصل أوّلي في المسألة، إذا لم نرَ تمامية الاحتمال الأول والثاني، أو رأينا أنّهما متعارضان، فيمكن أن نطرح الاحتمال الثالث ويجعل الحكم الولائي مبهماً في تحديد أنّ الأصل الأوّلي فيه هو الاستمرار أو عدم الاستمرار، بحيث يكون اختيار أيّ منهما بحاجة إلى قرينة خاصّة. والقرينة الأهم التي يمكن الاعتماد عليها في المقام هي قرينة مناسبة الحكم والموضوع.

وهنا أقول: إذا لم نعتبر الاحتمال الثاني راجحاً ـ بدليل الإطلاق المقامي المذكور ـ فيمكن القبول بالاحتمال الثالث، وعلى كلّ حال، أرى أنّ الاحتمال الأول ليس أفضل من الاحتمالين الآخرين. وعلى أساس ذلك سوف نعدُّ الحكم الولائي في هذا الكتاب حكمًا متغيِّرا، وسنعتبر الموارد التي تستمرّ فيها الأحكام الولائية للمعصوم (ع) خارجة عن موضوع الكتاب؛ لأنّ هذه الموارد بحاجة إلى قرينة خاصّة.

شأن القضاء: كان النبي الأكرم (ص) في عصر الرسالة يمارس القضاء أيضاً، لكن بما أنّ مسائل القضاء مسائل جزئية وشخصية، فمضمون فعل المعصوم وقوله في موارد القضاء الخاصّة خارج عن الدين. ولتوضيح الفرق بين منصب الرسالة وبين القضاء، نلفت الانتباه إلى المثال الآتي الوارد في المجاميع الروائية عند أهل السنّة:

«عن عائشة: أنّ هند بنت عتبة قالت: يا رسول الله إنّ أبا سفيان رجل شحيح وليس يعطيني ما يكفيني وولدي إلّا ما أخذت

= الحكم الولائي، وبذلك عُطّل الإطلاق المقامي في عدم استمراره ـ وإن كان هذا الادعاء في الحكم الولائي خلاف الواقع ـ فإنّه سيكون منوطاً بأن لا تكون قرينة مناسبة الحكم والموضوع مفيدة لاستمرار الحكم.

منه وهو لا يعلم، فقال (ص): خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف»[1].

ويقول القرافي في كتاب الفروق بعد نقله هذه الرواية:

«اختلف الفقهاء في هذه المسألة وهذا التصرُّف منه (ع) هل هو بِطريق الفتوَى فيجوز لِكلّ من ظفر بِحقه أو بِجنسه أن يأخذه بِغير علم خصمه بِه؟ ومشهور مذهب مالِك خلافه بل هو مذهب الشّافعي، أو هو تصرّف بالقضاء فلا يجوز لأحدٍ أن يأخذ جنس حقّه أو حقّه إذا تعذّر أخذه من الغريم إلّا بقضاء قاضٍ»[2].

ثم يقول بعد ذلك:

«وحجّة القول بأنّها فتوى ما رُوي من أنّ أبا سفيان كان بالمدينة (حين صدور هذا الحديث)، والقضاء على الحاضرين من غير إعلام ولا سماع حجّة لا يجوز فيتعيّن أنّه فتوى (لا قضاء)، وهذا هو ظاهر الحديث»[3].

ويقول العلّامة المجلسي في بحث مستثنيات الغيبة: إنّ من جملة مستثنيات الغيبة الاستفتاء كما تقول ظلمني أبي وأخي... والأسلم في هذا التعريض. ثم ينقل قصّة هند مع الرسول[4].

وكلام العلّامة المجلسي يمكن أن يكون نتيجة فهم هذا الكلام

---

(1) محمد بن إسماعيل البخاري، **صحيح البخاري**، مصدر سابق، ج 9، ص 82.

(2) أحمد القرافي (شهاب الدين)، **الفروق**، مصدر سابق، ج 1، ص 208، الفرق السادس والثلاثون، المسألة الثالثة.

(3) المصدر نفسه.

(4) محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، مصدر سابق، ج 72، ص 231. كما ينقل الشهيد الأول هذه الرواية في كتابه **القواعد والفوائد**، مصدر سابق ج 1، ص 216، ويرى أنّ الأولى أن يكون المراد بها الإفتاء.

من النبي على أنّه صدر عن شأن النبوّة (الإفتاء)، لا القضاء.

الشأن الشخصي: المعصوم (ع)،بما هو إنسان مكلّف، عليه أن يمتثل الأحكام الإسلامية، ويقوم عند امتثاله الحكم الشرعي ببعض الأفعال، تكون ممتزجة بشأنه الشخصي، وقد يكون فعله ـ مضافاً إلى الشأن الشخصي ـ محتوياً على شأنه التبييني للدين أيضاً؛ بمعنى أنّه يريد بامتثاله هذا أن يعلّم المسلمين حكماً شرعياً.

وتلك المجموعة من الدلالات التي يفيدها فعل المعصوم (ع) وقوله أو المرتبطة بشأنه الشخصي، لا تفيد حكم الدين الثابت[1]، فمثلاً إذا افترضنا أنّ الإمام (ع) كان في مورد التقية، وكان عليه أن يتوضّأ كما يتوضّأ أهل السنَّة وبالشكل المخالف لما يراه صحيحاً[2]، ففي هذه الحالة، وعلى الرغم من أنه في مقام امتثال حكم وجوب التقية، فإن هذا الحكم لن يكون من الأحكام الثابتة. وكذا الحال فيما إذا كان الإمام (ع) يرى أنّ ظروف أحد أصحابه تقتضي التقية، ويأمره بالوضوء كما يتوضّأ أهل السنة[3]. ومن الطبيعي أنّ الأمر

---

(1) يعني أنّ مضمون فعل المعصوم وقوله لا يفيد حكماً إسلامياً ثابتاً، وإن كان مجرّد فعله وقوله قد يفيد الإباحة، لكن هذا الكلام خارج عن مجال بحثنا.

(2) من قبيل رواية أبي بصير: قال: سألت أبا عبد الله عن مسح الرأس، قلت أمسح بما على يدي من الندى رأسي؟ قال: لا، بل تضع يدك في الماء ثم تمسح. وقد حمل الشيخ الطوسي (ره) هذه الرواية على التقية. (محمد بن الحسن (الشيخ الطوسي)، **تهذيب الأحكام في شرح المقنعة**، تحقيق: حسن موسى الخرسان، ط 4، دار الكتب الإسلامية، طهران، 1365هـ.ش، ج 1، كتاب الطهارة، باب صفة الوضوء، ح 13).

(3) من قبيل قصّة علي بن يقطين الذي أمره الإمام الكاظم (ع) بأن يتوضّأ بوضوئهم. (انظر: محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، مصدر سابق، ج 48، ص 38، ح 14). نعم، إذا كان الإمام (ع) خارجاً عن ظرف التقية بشكل كامل، فسوف يكون حكمه هذا حكماً ولائياً.

بالوضوء كما يتوضّأ العامّة لن يكون حكماً ثابتاً. وكذا إذا امتثل المعصوم (ع) مصداقًا خاصًا من مصاديق أحد المواضيع؛ كأن يقف في مكان معيّن من جبل عرفات[1]، كما هو حال أيّ إنسان في مسألة الوقوف؛ إذ لا بدّ من أن يقف في جهة منه. وفي هذه الحالة يكون المكان الذي اختاره (ع) في عرفة مرتبطًا به كشخص ولا يدل على حكم شرعيٍّ، إلّا إذا وجدت قرينة خاصّة على رجحان الوقوف في ذلك القسم من جبل عرفة، ففي هذه الحالة يكون عمله صادراً على جهة النبوّة وبيان والشريعة، وكذا الحال في أكل نوع خاص من الفاكهة، واختياره نوعاً خاصًا من الطعام، وسائر الأمور الأخرى التي ترتبط بالشأن الشخصي للمعصوم (ع)[2].

المطلب الثاني: كلّ فعل أو قول يصدر من المعصوم (ع) يمكن أن يكون له دلالات عدّة، وكلّ دلالة منها ترتبط بشأن من شؤونه. وغالباً ما تحتوي الرواية على دلالة أصلية، ودلالات أخرى فرعية، فالدلالة الأصلية للرواية هي المراد الجدّي للمعصوم (ع)، ويمكن أن نطلق عليها ـ تسامحاً ـ الدلالة المطابقية، وأمّا الدلالات الأخرى للكلام التي تلازم المراد الجدّي فيمكن أن نطلق عليها اسم الدلالة الالتزامية[3].

---

(1) عن أبي عبد الله (ع) قال: قف في ميسرة الجبل، فإنّ رسول الله (ص) وقف بعرفات في ميسرة الجبل، فلمّا وقف جعل الناس يبتدرون أخفاف ناقته فيقفون إلى جانبه، فنحّاها، ففعلوا مثل ذلك، فقال: أيها الناس إنّه ليس موضع أخفاف ناقتي الموقف، ولكن هذا كلّه موقف، وأشار بيده إلى الموقف، وقال: هذا كلّه موقف. (محمد الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، مصدر سابق، كتاب الحج، ج 10، ص 13، باب 11، من أبواب الوقوف بعرفة، ح 1).

(2) نعم، ذكرنا في ما سبق أنّه قد يكون في هذه الأفعال قرائن تفيد بأنّها صادرة عن شأن بيان الدين؛ من قبيل تكرّر هذا الفعل منه (ع)، ففي مثل هذه الموارد يمكن التفكيك بين الشأن الشخصي للمعصوم وشأن بيان الدين.

(3) تسمية المراد الجدّي بالمدلول المطابقي إنّما تصح بناء على من يقول بأنّ الدلالة =

وقد ثبت في علم الأصول أنّ الدلالة الالتزامية إذا كانت من اللوازم الشرعية للدلالة المطابقية، فهي معتبرة كاعتبار الدلالة المطابقية، وإذا كانت من اللوازم غير الشرعية فتكون معتبرة فيما إذا كانت مدلول الأمارة لا مدلول الأصل العملي. وبما أنّ كلامنا في الروايات، والرواية أمارة لا أصل عملي، فجميع لوازمها أو دلالاتها الالتزامية ستكون معتبرة، حتى فيما إذا كان المعنى اللازم للمراد الجدي ليس من نوع الدلالة (بمعنى أنّ الملازمة لم تصل إلى حدّ تكون معه بيّنة بالمعنى الأخصّ)، فيمكن في هذه الحالة أيضاً أن يُستنبط ذلك اللازم من الرواية حتى لو لم يكن ظاهراً منها. ونحن نفترض أن هذا المطلب صحيح كأصل موضوعي، ونُحيل القراء للاطّلاع أكثر على هذا الموضوع إلى المصادر الأصلية[1].

= تابعة للإرادة (انظر: سعد الدين التفتازاني، **كتاب المطوّل**، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم، لا تا، ص 304، بداية الفنّ الثاني: «حتى ذهب كثير من الناس إلى أنّ التضمّن فهم الجزء في ضمن الكل، والالتزام فهم اللازم في ضمن الملزوم، وأنّه إذا قصد باللفظ الجزء أو اللازم، كما في المجازات صارت الدلالة عليهما مطابقة لا تضمّناً والتزاماً»)، أما بناء على أنّ الدلالة غير تابعة للإرادة، ففيها مسامحة؛ لأنّ المراد الجدّي للمتكلّم في الاستعمال المجازي هو مدلول التزامي للكلام، لا مدلول مطابقي له. ومع أنّ كاتب هذه السطور يذهب إلى المبنى الثاني، إلّا أنّه يستخدم هذا الاصطلاح من باب التسامح أيضاً؛ لأنّ الغرض من هذا الكلام هو بيان حجية الدلالات الالتزامية في الروايات، وعندما يبحث الأصوليون حجية الدلالة الالتزامية للأمارات يفترضون أنّها المدلول الفرعي للكلام، وبعبارة أخرى، البحث عن حجّية المدلول الالتزامي هو بحث عن حجية المدلول الفرعي للكلام، إلّا أنّهم يسمّونه بالمدلول الالتزامي.

(1) انظر: محمد كاظم الخراساني، **كفاية الأصول**، مصدر سابق، ص 414؛ محمد علي الكاظمي، **فوائد الأصول**، مصدر سابق، ج 4، ص 481؛ محمد حسين الغروي الأصفهاني، **نهاية الدراية في شرح الكفاية**، ط 1، مؤسسة آل البيت: =

والنتيجة هي أنّ الرواية التي يكون مدلولها المطابقي مثلاً صادراً عن شأن ولاية المعصوم (ع) فسوف تفيد حكماً ولائياً؛ لكن مدلولها الالتزامي يمكن أن يكون صادراً عن شأن الرسالة، فيكون الحكم المستفاد منه حكماً دينياً ثابتاً. مثلاً الرواية المذكورة في المنع من بيع فاضل الماء هي حكم ولائي؛ لكن جواز المنع والإلزام الولائي في الأموال الشخصية للناس ـ في ظروف خاصّة ـ تعدّ من الأحكام الدينية الثابتة التي يمكن أن تفهم من الدلالة الالتزامية للكلام.

وأما قضاء النبي (ص) في قضيّة هند، فنقول إنّ حكم النبي الأكرم وإن كان جواز أخذ هند من أموال أبي سفيان لنفقتها ونفقة أولاده حكماً قضائياً ـ بناء على أنّ صدوره كان على جهة القضاء ـ إلّا أنّ نوع هذا القضاء الذي قضى به الرسول الأكرم (ص) في هذه المسألة يعتبر حكماً ثابتاً للدين، بحيث يمكن لأي قاضٍ آخر أن يحكم بهذا الحكم في موارد أخرى مشابهة.

المطلب الثالث: عندما يكون كلام المعصوم أو فعله صادراً عن شأن بيان الدين فالحكم المستفاد منه هو حكم ثابت، وفي غير هذه الحالة سيكون حكمه متغيّراً وظرفياً. وعليه، فكلّما كان الحكم المستفاد من كلام المعصوم أو فعله حكماً ولائياً (من قبيل الحكم الولائي بالمنع من بيع فضل الماء ووجوب منحه للآخرين)، أو مبيناً للمصداق العرفي لموضوع الحكم (مثل مسألة الشطرنج)، أو تطبيقاً

= لإحياء التراث، 1408هـ.ق، ج 3، ص 144؛ محمد صادق الحسيني الروحاني، **زبدة الأصول**، ط 1، مؤسسة الإمام الصادق (ع)، قم، 1412هـ.ق، ج 4، ص 117؛ محمود الهاشمي الشاهرودي، **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق، ج 6، ص 175.

لحكم ثانوي (كرواية الوضوء تقية) فكل هذه الأمور تعدّ من الأحكام المتغيّرة والمؤقّتة.

وما هو مهم في المقام، معرفة جهة الصدور في كلام المعصوم وفعله. وقد نظِّمَت المعايير المطلوب توضيحها في هذا الكتاب لمعرفة الحكم الثابت من الحكم المتغيّر على أساس وجهة النظر هذه. ويبدو أنّ هذه الرؤية يمكنها أن تعمل على تأمين الغرض الغالب للآراء الأخرى؛ بمعنى أنّ المعيار الذي يتمّ بيانه في هذه الرؤية يمكن تطبيقه في تلك الآراء أيضاً؛ وذلك أولاً: لأنّ أكثر الآراء الأخرى لا تقيم دليلاً ـ بل لا تدّعي ذلك ـ على انحصار التفسير الذي تقدّمه عن الحكم المتغيّر. وثانياً: أنّها يمكن أن ترجع إلى هذا التفسير.

مثلاً من يرى أنّ تغيّر الحكم إنّما يكون بملاك تغيّر الموضوع، فسوف يقبل بأن لا تكون الأحكام الظرفية للمعصومين (ع) ـ الواردة في الموضوعات المتغيّرة ـ صادرة على جهة تبليغ الدين، بل صادرة عن جهة الحكومة أو صادرة عنهم من حيث إنهم أشخاص. وكذا من يرى أنّ الأحكام المتغيّرة أحكام عرضية في الدين فمن المفترض به أن يرى أنّ اختيار النبي الأكرم (ص) لهذه الأحكام المتغيّرة خارج عن شأن الرسالة وصادر من شأن الحكومة أو عن شأنه الشخصي الذي ينسجم مع الموقعية الخاصّة التي كان يعيشها في تلك الفترة، وهكذا الحال في الآراء الأخرى. نعم، لا يمكن لنا أن نبرّر ـ بهذا التفسير ـ الفصل بين الثبات والتغيير، ولا بالفصل بين ذات الدين وبين فهم الدين، ولا الفصل بين الحكم الواقعي وبين الفتوى، إلّا أنّنا ذكرنا سابقاً أنّ وجهة النظر هذه خارجة أساساً عن موضوع بحثنا. وهذه النظرة ليست فقط جامعة لسائر الآراء الأخرى، بل هي تفسير استخدمه فقهاء الشيعة والسنّة؛ كما نقل عن أبي حنيفة ومالك

والشافعي والفقهاء الشيعة في رواية الحيازة، وفي مسألة هند، بل ذكرها الفقهاء الشيعة بعنوان أنّها قاعدة[1].

المطلب الرابع: بعض كلام المعصوم وفعله لا يفيد حكماً أبداً؛ إذ لا يتضمّن أيّ إنشاء وجعل، بل يكون مبيناً لأمور أخرى؛ كالإخبار عن بعض الوقائع. فهل هذا النوع من قول المعصوم وفعله داخل أيضاً في بحث الثابت والمتغيّر؟ كما إنّ القول والفعل الذي يفيد حكماً قد يشتمل على دلالات لا يستفاد منها حكم، فهل هذه الدلالات الأخرى داخلة في بحث الثابت والمتغيّر؟

ومن باب المثال: ورد عن رسول الله (ص) نقلاً عن عيسى (ع) في تعليم الطريقة الصحيحة لغرس الاشجار أنّه قال:

«مرّ أخي عيسى (ع) بمدينة وإذا في ثمارها الدود فشكوا إليه ما بهم فقال: دواء هذا معكم وليس تعلمون، أنتم قوم إذا غرستم الأشجار صببتم التراب وليس هكذا يجب، بل ينبغي أن تصبّوا الماء في أصول الشجر ثم تصبّوا التراب؛ لكيلا يقع فيه الدود، فاستأنفوا كما وصف فذهب ذلك عنهم»[2].

---

(1) انظر: محمد بن علي الجزيني العاملي (الشهيد الأول)، **القواعد والفوائد**، مصدر سابق، ج 1، ص 215؛ زين الدين الجبعي العاملي (الشهيد الثاني)، **تمهيد القواعد**، ط 1، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، 1374هـ.ش، ص 241. وقد استفاد المعاصرون من هذا المنهج أيضاً، أنظر: حسين علي المنتظري، **نهاية الأصول** (تقريرات دروس آية الله حسين الطباطبائي البروجردي)، ط 1، قم، نشر تفكر، 1415هـ.ق، ص 108؛ روح الله الموسوي الخميني، **الرسائل**، تعليق: مجتبى الطهراني، المطبعة العلميّة، قم، 1385هـ.ش، ج 1، ص 50؛ محمد باقر الصدر، **اقتصادنا**، مصدر سابق، ص 726. وقد اختار الكاتب هذا الرأي أيضاً في كتاب: **در آمدى بر قلمرو دين** (مدخل إلى بيان حدود الدين).

(2) محمد الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، مصدر سابق، كتاب المزارعة والمساقاة، =

وهنا نطرح السؤال الآتي: هل البحث في أنّ هذا الكلام صادر عن شأن الرسالة، أو عن شأن النبي الخاص داخل في بحثنا أم لا؟ أو هل المظاهر التطبيقيَّة التي طرحتها نظرية «الفكر المدوّن» في الإسلام؛ مثل المظهر التطبيقي في دمج السلطات في عصر الرسول الأكرم (ص)، مقابل المظهر التطبيقي في الفصل بين السلطات في عصرنا هذا ـ إذا لم نستطع أن نرجع هذه المظاهر التطبيقية إلى الحكم ـ هل هي داخلة في بحثنا أيضاً أم لا؟

والجواب هو أنّه إذا استُفيد حكم وضعي من هذه الروايات، فسوف تكون داخلة في دائرة التشريع، وفي النتيجة تدخل في البحث عن كونها ثابتة أو متغيّرة، أما إذا لم يستفد أي حكم منها؛ لا تكليفي ولا وضعي ـ من قبيل رواية زراعة الشجر ـ فيكون بحثها خارجاً عن موضوع كتابنا، وإن أمكن لبعض المعايير المذكورة في معرفة كون الحكم ثابتاً أو متغيّراً أن تكشف النقاب عن جهة صدور هذا الكلام.

= ج 17، ص 192 ـ 193، باب 2 من أبواب المزارعة والمساقاة، ح 1. وهذه الرواية إنّما تصح كشاهد فيما إذا افترضنا عدم استفادة حكم شرعي منها، وإن كان الحر العاملي قد استفاد منها استحباب صبّ الماء في أصول الشجر عند الغرس قبل التراب، (انظر: المصدر نفسه).

الفصل الثاني

الأصل الأوّلي في كلام المعصوم وفعله

مقدّمة

قبل الدخول في موضوع أصل الثبات الأوّلي، لا بدّ من توضيح أمور عدّة:

الأمر الأول: يجري الحديث في هذا الكتاب عن «أصلين» مختلفين جوهريًا: الأول هو «الأصل الأوّلي الإثباتي»، والآخر: هو «الأصل العملي».

والمقصود من «الأصل الأوّلي الإثباتي» هو الأصل الذي نستخدمه لمعرفة المراد من كلام المعصوم (ع) أو فعله[1]. فإذا نُقل لنا كلام أو فعل عن المعصوم، واحتمل أن يكون صادراً عن شأن الرسالة (بيان الدين) أو الحكومة أو القضاء أو بصفته الشخصية، ولم توجد أي قرينة خاصّة تكشف عن واقعه، فهل ثمة أصل يثبت صدور هذا الكلام عن إحدى هذه الجهات أم لا؟ فإن كان لدينا أصل كهذا، وكان ذلك الأصل سبباً لجعل الكلام والفعل المذكور ظاهراً في صدوره عن الشأن الخاص، فسوف يتّضح أيضاً واقع الحكم المستفاد من ذلك الكلام أو الفعل؛ فمثلاً إذا قلنا إنّ الأصل

(1) حسن علي علي أكبريان، **در آمدی بر قلمرو دین**، مصدر سابق، ص 123.

الأوّلي في كلام المعصوم هو أن يكون صادراً عن شأن بيان الدين، فلا شكّ في أنّ الحكم المستفاد منه سيكون حكماً ثابتاً ودائماً؛ لأنّ حكم الدين هو هكذا. ونستطيع أن نسمّي هذا الأصل بـ«الأصل الأوّلي في الحكم هو صدوره على جهة البيان وتبليغ الدين»، أو «أصل الثبات الأوّلي»، وإن أمكن أن يقال ـ بدقّة أكثر ـ بأنّ «أصل الثبات» هو من لوازم الأصل الأوّلي المذكور. بينما إذا اعتبرنا أنّ الأصل الأوّلي هو صدور الكلام والفعل من جهة السلطة، فسوف يكون الحكم المستفاد منه متغيّراً ومرتبطا بالظروف، ويمكن التعبير عن هذا الأصل أيضاً بـ «الأصل في الأحكام أن تصدر من حيثية السلطة والولاية»، أو «أصل التغيّر».

والمراد من «الأصل العملي» هو الأصل الذي لا يؤثّر في معرفة مراد المعصوم (ع) أبداً؛ بل هو الذي يبيّن الوظيفة العملية للمكلّف عند الشكّ فقط[1]. وفي افتراض المسألة السابقة، إذا لم يكن ثمة قرينة خاصّة توضح كلام المعصوم (ع) أو فعله، ولم يكن الأصل العملي في البين لتحديد الحكم المستفاد، فعند ذلك يبقى المكلف متحيّراً: هل هذا الحكم هو حكم ديني ثابت، أم هو حكم ظرفي ومتغيّر قد كان سارياً في زمان من أصدره؟ وما هي الوظيفة العملية للمكلّف أمام هذا الحكم المشكوك؟ وتسمّى القاعدة التي تبيّن الوظيفة العملية للمكلّف في هذه الحالة بـ «الأصل العملي». وسوف يتمّ تناول بحث «الأصل العملي» في هذا الكتاب استطراداً، بينما الذي سيُبحث في هذا الفصل هو «الأصل الأوّلي الإثباتي» فقط.

الأمر الثاني: يرجع الفقيه في البداية إلى القرائن الخاصّة الموجودة في كلام المعصوم (ع) أو فعله في المواضع التي يحتمل

---

(1) انظر: علي المشكيني، **اصطلاحات الأصول**، مصدر سابق، ص 56.

الحمل على الحكم الثابت والحكم المتغيّر كي يستفيد منها فقهيًّا. فإذا كشفت القرينة المعتبرة عن واقع ذلك الحكم لم يصل الأمر إلى الأصل الأوّلي، بينما إذا لم توجد قرينة أو لم يتضح واقع الحكم المستفاد من الرواية عند ذلك يأتي دور الأصل الأوّلي.

وبعبارة أخرى: كلّما كان لدينا قرينة إثباتية واستطعنا من خلالها استبيان واقع الحكم من حيث الثبات والتغيّر، وتعارضت تلك القرينة مع الأصل الأوّلي، قدّمت القرينة الإثباتية على الأصل الأوّلي. فمثلاً إذا قلنا إنّ الأصل الأوّلي هو الثبات؛ ولكن كان لدينا قرينة معتبرة تدل على تغيّر الحكم، قدّمت تلك القرينة على الأصل الأوّلي. وعلى هذا الأساس، بناءً على تراتبيّة البحث عند الفقيه، لا بدّ من ملاحظة القرائن الإثباتية أولاً، ومن ثمّ الرجوع إلى الأصل الأوّلي. ولكن نحن سنتناول في هذا الكتاب البحث عن الأصل الأوّلي أولاً، ثم البحث في القرائن؛ لأنّه عند بحثنا للأصل الأوّلي سنعرف أي القرائن ينبغي أن نطلب؛ قرائن ثبات الحكم أو قرائن التغيّر؟ فعلى سبيل المثال، إذا اعتبرنا أنّ الأصل الأوّلي هو الثبات، وجب علينا البحث عن قرائن التغيّر، بينما إذا اعتبرنا أنّ الأصل الأوّلي هو التغيّر فعلينا أن نبحث عن قرائن الثبات. وسوف نبحث سبب تقدّم القرائن الإثباتية على الأصل الأوّلي في فصل التعارض.

الأمر الثالث: يمكن ترتيب الآراء في هذه المسألة على النحو الآتي: إما أن يوجد أصل أولي أو لا يوجد، وفي الحالة الأولى إما أن نطلق وإما أن نفصّل، وإذا قلنا بالإطلاق فإما أن نقول بأصالة التغيّر أو بأصالة الثبات. إذن، يكون لدينا أربعة آراء كلية متصوّرة، بل مطروحة هي:

1 ـ نفي الأصل الأوّلي؛

2 ـ الأصل الأوّلي هو التغيير؛

3 ـ الأصل الأوّلي هو الثبات؛

4 ـ التفصيل.

1. الرأي الأول: نفي الأصل الأوّلي:

يعتقد بعضٌ أنّه لا يوجد أي أصل أولي في هذه المسألة؛ لأنّهم يرون بطلان الأدلّة التي ذكرت على أنّ الأصل الأوّلي هو التغيير أو الثبات، ولكن بما أنّ الأصل الأوّلي الذي تمّ ادعاؤه بين الفقهاء هو أصل الثبات، كان الهدف الأساس لهذا الاعتقاد هو نفي كون الأصل الأوّلي هو الثبات. وهذا الرأي يختلف عن رأي أصالة عدم الثبات. إذ إنّ أصالة عدم الثبات تدّعي أنّ الأصل هو عدم ثبات الحكم، بينما هذه النظرية لا تقول بأصالة عدم الثبات، بل تقول إنّه لا يوجد لدينا أصل في هذا المجال أبداً، وبما أنّ أصل الثبات هو موضع البحث بين الفقهاء، فهذا الرأي ينفي أصالة الثبات من الأساس، ومن الواضح البَون الشاسع في ما بين «أصالة عدم الثبات» و«عدم أصالة الثبات». ومن هنا يقول أحد المتبنّين لهذا الرأي في نقض «أصل الثبات»:

> يحتمل أن يكون دليل هذا الأصل أحد أمرين: «أصالة الإطلاق» و«قاعدة الاشتراك». وأصالة الإطلاق إنّما تجري في الدلالات اللفظية، وقد نُقِّح دليل هذا الكلام في أصول الفقه. ولكن ينبغي التّنبُّه إلى أنّ الأسس التي اعتمدها أغلب الفقهاء عند «احتمال وجود قرينة»، لنفي هذا الاحتمال «بأصالة عدم القرينة»، هي أُسس غير مقبولة، ولا يوجد مثل هذا الأصل لا عقلائياً ولا تعبدياً. بل الموجود هو «شهادة صمت الراوي»؛ فإنّ عدم ذكر الراوي للقرينة يشهد بعدم وجودها، ومثل هذه الشهادة لا تكون في القرائن الارتكازية. ومن هنا،

لا يمكن أن ننفي وجود قرينة ارتكازية في الموارد التي نحتمل وجودها بشاهد على عدمها. وعليه فإذا عثرنا على عنصر ديني في النصوص، واحتملنا أن يكون هذا العنصر قد بُيِّن في عصر النصّ بسبب ظروف اقتضتها ثقافة ذلك العصر، فمع ملاحظة ارتكاز هذه الظروف، لا يمكننا أن ننفي هذا الاحتمال بـ«شهادة صمت الراوي»، أو بواسطة أصل آخر، بل لا بدّ من التماس دليل على نفيه.

وأما «قاعدة الاشتراك» ـ التي تفيد اشتراك الجميع في الأحكام الإسلامية، من دون أن تكون تلك الأحكام مختصّة بالناس الموجودين في عصر دون آخر، أو مكان دون غيره ـ فلا دليل عليها سوى أصالة الإطلاق التي اتضح حالها. ومن جهة أخرى، تجري هذه القاعدة حتى في الأحكام المتغيّرة أيضاً؛ أي أنّه إذا تكرّرت ظروف ذلك الحكم فإن الحكم سيبقى كما كان في ما مضى. ومن هنا، لا يمكن بالاعتماد على ذلك أن ننفي احتمال اختصاص هذا العنصر الديني بظرفٍ خاصّ[1].

مناقشة

المطلب الأول: الظاهر أنّ المراد من «أصالة الإطلاق» في النص السابق هو الإطلاق اللفظي لأدلّة الأحكام؛ إذ يعتقد بأن الإطلاق اللفظي المدّعى يمكن أن يثبت الأصل الأوّلي عند الشكّ في الثبات أو التغيّر، مضافاً إلى إمكانية إثبات قاعدة الاشتراك،

(1) مهدي هادوي الطهراني، **مكتب ونظام اقتصادى اسلام**، مصدر سابق، ص36 ـ 37.

والحال أنّ التمسّك بالإطلاق اللفظي لإثبات هذين الأمرين باطل. ولا بدّ من القول هنا:

أولاً: إنّه قليلاً ما تُمُسِّك بالإطلاق اللفظي لأدلّة الأحكام لإثبات قاعدة الاشتراك، فأدلّة قاعدة الاشتراك في الكتب الفقهية هي: الإجماع والاستصحاب والإطلاق المقامي (في قول الإمام الخميني)، وارتكاز المتشرّعة وجعل الحكم الشرعي على نحو القضية الحقيقية، والروايات وبعض الأدلّة الأخرى. وسوف نذكر في هذا الكتاب جميع هذه الأدلّة التي أقيمت كدليل على أصالة الثبات.

ومن الملاحظ أنّه لم يُتمسَّك في كتب القواعد الفقهية بالإطلاق اللفظي لإثبات قاعدة الاشتراك[1]. نعم، تمسّك بعض الفقهاء ـ كصاحب الرياض ـ بإطلاق آية الخُمس لإثبات وجوبه في عصر الغيبة[2]، وذلك يرجع في حقيقته إلى قاعدة الاشتراك.

---

(1) انظر: عبد الفتاح الحسيني المراغي، **العناوين الفقهية**، ط 1، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، 1417هـ.ق، ج 1، عنوان 1، ص 20؛ حسن الموسوي البجنوردي، **القواعد الفقهية**، مؤسسة إسماعيليان، قم، 1413هـ.ق، ج 2، ص 40؛ عبد الله شبّر، **الأصول الأصلية والقواعد الشرعية**، منشورات مكتبة المفيد، قم، 1404هـ.ق، ص 309؛ روح الله الموسوي الخميني، **الرسائل**، مصدر سابق، ج 2، ص 28؛ محمد كاظم مصطفوي، **القواعد**، ط 2، مؤسسة النشر الإسلامي، 1415هـ.ق، ص 41؛ محمد فاضل اللنكراني، **القواعد الفقهية**، ط 1، مؤسسة الكلام، قم، 1416هـ.ق، ج 1، ص 295.

(2) «هذا مع أنّ الإجماع ثابت على الشركة في الحكم، والآية مفيدة له مضافاً إلى شرط الحضور مطلقة» (علي الطباطبائي، **رياض المسائل في بيان الأحكام بالدلائل**، ط 1، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1414هـ.ق، ج 5، ص 278). ومن الواضح أنّه إذا كان هذا الإطلاق صحيحاً في خصوص مسألة الخمس وعدم تقييده بحضور الإمام (ع)، فلن يكون صحيحاً بالنسبة إلى سائر الأحكام التي لا يحتمل فيها مثل هذا القيد أو ما يشبهه، أو على الأقل =

ثانياً: ثمة اختلاف بين الإشكال الذي سوف نسجّله على التمسّك بأدلّة قاعدة الاشتراك لإثبات أصالة الثبات[1]، وبين الإشكال الذي طرحه صاحب هذا الكلام؛ إذ إنّ الإشكال الذي ذكرناه هناك على التمسّك بهذه الأدلّة لإثبات أصالة الثبات يفيد بأنّه يمكن إثبات الاشتراك فيما إذا علمنا أنّ الحكم في الزمن الأول هو حكم الدين، فعند ذلك يمكن أن نثبت هذا الحكم في العصر الحاضر أيضاً، والحال أنّ محلّ النزاع فيما إذا لم نكن نعلم أنّ الحكم المشكوك للناس في الزمن الأول كان حكم الدين أيضاً أم كان الحكم المتغيّر. ومن الواضح أنّ التمسّك بهذه الأدلّة لا يمكنه أبداً أن يثبت كون الحكم دينياً للناس في العصر الأول[2].

وأما الإشكال الذي ذكره الكاتب فهو أنّ قاعدة الاشتراك تجري في الأحكام الثابتة وفي الأحكام المتغيّرة على السواء؛ يعني إذا كان لدينا حكم ديني ثابت، فقاعدة الاشتراك تثبت هذا الحكم في

= تكون صحّته محل إشكال. وعلى كلّ حال، إنّما يصح الإطلاق الأزماني في الأدلّة فيما إذا أُحرِزَ كون المتكلّم في مقام البيان من هذه الجهة.

(1) انظر: هذا الكتاب، الدليل الأول إلى الخامس من القول بأنّ الأصل الأولي هو الثبات.

(2) لا يخفى أنّه قد مرّ في الفصل الأول (3. 5. الرأي المختار) بأنّ بعضاً يرى أنّ بعض الأحكام الولائية للمعصوم (ع) ـ من قبيل روايات جعل الولاية للفقهاء ـ قد تستمرّ إلى ما بعد عصر المعصوم نفسه، لكن لا شكّ في أنّ هذا الاستمرار في الحكم الولائي خلاف الأصل، ومشروط بوجود قرينة خاصّة؛ أي أنّ الأصل في الحكم الولائي للمعصوم (ع) ـ كسائر الأحكام الولائية لغير المعصوم ـ هو عدم الاستمرار فيها. وحتى لو لم نقبل بهذا الأصل، فلا بدّ من القول بأنّ الأصل فيه ليس الاستمرار أيضاً بل تبقى المسألة من حيث استمرار وعدم استمرار الحكم مشكوكاً فيها، ولعل أهم قرينة يمكن الاعتماد عليها في المقام هي مسألة مناسبة الحكم والموضوع.

عصرنا، وأيضاً إذا كان الحكم متغيّراً، فقاعدة الاشتراك تثبت بقاء ذاك الحكم المتغيّر فيما إذا افترضنا اتحاد ظروف هذا العصر مع ذلك العصر. وعليه فقاعدة الاشتراك قاعدة مشتركة بين الأحكام الثابتة والمتغيّرة.

والسبب الذي دعانا إلى عدم طرح هذا الإشكال، هو أنّ غرضنا في المقام ليس إثبات أنّ قاعدة الاشتراك يمكنها أن تثبت الحكم الآن أو تثبت، حتى يقال إنّ قاعدة الاشتراك تثبت الحكم في هذا العصر سواء كان الحكم الأول ثابتاً أم كان متغيّراً (مع افتراض اتّحاد الظروف)، بل غرضنا هو الحصول على وصف الحكم في الزمن الأول. وقاعدة الاشتراك، وإن أمكن القول[1] بأنّها تثبت حكم الزمن الأول في هذا العصر حتى مع تغيّر الظروف، إلّا أنّها لا تستطيع تعيين ما إذا كان الحكم متغيّراً أم ثابتاً. ومن هذه الجهة، سجّلنا إشكالاً على قاعدة الاشتراك موجّه بدقّة نحو الغرض، والحال أنّ إشكال الكاتب المذكور على الاستدلال بقاعدة الاشتراك للقول بأصالة الثبات لم يكن متّجهاً نحو الغرض. وبعبارة أوضح، حتى لو استطاعت قاعدة الاشتراك أن تثبت لنا الحكم المتغيّر في هذا العصر عند عدم اختلاف الظروف، إلّا أنّها لا تستطيع تعيين وصف كون الحكم متغيّراً أو ثابتاً.

المطلب الثاني: إنّ الدليل الذي أورده على بطلان أصل الثبات

---

(1) إنّما استخدمنا هذه العبارة باعتبار أنّ رأي الكاتب ـ فيما إذا كان حكم الزمن الأول حكومتياً ـ هو أنّ قاعدة الاشتراك لا يمكنها في هذه الحالة أن تنقل هذا الحكم إلى عصرنا الحاضر حتى مع اتحاد الظروف؛ وذلك أولاً: لأنّ أدلّة قاعدة الاشتراك تثبت الاشتراك في حكم الشارع فقط، وثانياً: ثبوت الحكم الحكومتي في عصرنا هذا متوقّف على صدوره منْ الحاكم الإسلامي، ولا يكفي فيه مجرّد اتحاد الظروف بين ذاك الزمان وهذا العصر.

هو بطلان التمسّك بالإطلاق اللفظي في محلّ النزاع، والحال أنّ الدليل الذي اخترناه لأصالة الثبات هو الإطلاق المقاميّ[1]. وإذا افترضنا أنّ هذا الإشكال وارد على الإطلاق اللّفظي[2]، فهو غير وارد على الإطلاق المقامي، وعليه فالإطلاق المقامي يمكنه أن يثبت أنّ الأصل الأوّلي هو الثبات.

2. القول الثاني: كون الأصل الأوّلي هو التغيير

في الحديث عن كون الأصل الأوّلي هو التغيّر ذُكِر بيانان: أحدهما إثبات التغيّر والآخر نفي الثبات. وهذان البيانان وإن أمكن اعتبارهما قولين مختلفين باعتبار اختلاف مفادهما، إلّا أنّه للتوافق من الجهة الثبوتية بين التغيّر وعدم الثبات، لم نسلّط الضوء على الاختلاف الإثباتي بينهما، بل اعتبرناهما قولاً واحداً.

2. 1. البيان الأول: عندما يحصل لدينا شكّ في الحكم المستفاد من قول المعصوم أو فعله بأنّه حكم ثابت ومؤبّد أو متغيّر ومؤقّت، فالأصل فيه هو التغيّر. وقد نقل عن أبي حنيفة في الدليل لهذا الأصل أنّه قال:

---

(1) يرى المؤلّف أنّه يوجد دليلان تامّان على كون الأصل الأولي هو الثبات، أحدهما: أنّ الإطلاق المقامي دليل على كون الحكم صادراً عن شأن بيان الدين، والآخر الارتكاز غير المردوع عنه، والإشكال الذي سُجِّل هنا لا يرد على أي من هذين الدليلين، ولكن لم نذكر في المتن إلّا دليل الإطلاق المقامي لتناسبه مع الإطلاق اللفظي.

(2) مورد واحد فقط (الدليل التاسع) ممّا سيذكر من الأدلّة على أصل الثبات يتضمن الإطلاق اللفظي وهو ليس في أدلّة الأحكام، بل هو إطلاق لفظي لأدلّة حجية جميع كلام النبي وفعله، في حين أنّ الإشكال المذكور إنّما يرتبط بالإطلاق اللفظي لأدلّة الأحكام، لا الإطلاق اللفظي لأدلّة الحجية.

«يحمل على الثاني (أي منصب الإمامة العامّة)؛ لأنّه من المتيقّن»[1].

والظاهر أنّ مراد أبي حنيفة من هذا الكلام هو أنّه إذا صدر نهي أو أمر من قبل النبي؛ نعلم منه قطعاً أنّ الإطاعة كانت ضرورية في عصر النبي ـ سواء كان هذا الحكم صادراً عن شأن الحكومة أم عن شأن النبوّة ـ لكن وجوب الطاعة في العصور اللاحقة بما فيها عصرنا هذا لا يحصل إلّا إذا ثبت لدينا أنّ ذلك الكلام كان صادراً عن شأن النبوّة. وعليه، فكلّما كان لدينا شكٌّ في أنّ صدوره كان عن شأن النبوّة أو عن شأن الحكومة، فالقدر المتيقّن فيه أنّه صادر عن شأن الحكومة[2].

مناقشة

المطلب الأول: ذكرنا في مقدّمة هذا الفصل أننا سنبحث في هذا الكتاب عن أصلين: أحدهما الأصل الأوّلي الإثباتي، والآخر الأصل العملي. والفرق بينهما يكمن في أنّ الأصل الأوّلي الإثباتي كاشف عن مراد صاحب الحديث، وهو كسائر الأدلة اللفظية؛ مثل أصالة الظهور، يعدّ من جملة الأمارات، بينما الأصل العملي لا يكشف أبداً عن مراد صاحب الحديث، بل يعمل فقط على تعيين الوظيفة العملية للمكلّف. ونحن نتحدّث في هذا الفصل عن خصوص الأصل الأوّلي الإثباتي. وعليه فسؤالنا في المقام هو: هل إنّ القدر

---

(1) محمد سليمان الأشقر، **أفعال الرسول ودلالتها على الأحكام الشرعية**، ط 3، بيروت، 1408هـ.ق، ج 1، ص 438، نقلاً عن: (عبد الرحيم الأسنوي، **التمهيد في تخريج الأصول على الفروع**، المطبعة الماجدية، مكة، 1353هـ.ق، ص 156).

(2) حسن علي علي أكبريان، **در آمدى بر قلمرو دين**، مصدر سابق، ص 135.

المتيقّن في كلام أبي حنيفة قد طرح باعتباره دليلاً للأصل الأوّلي الإثباتي أو للأصل العملي؟ يبدو أنّ مراده إقامة الدليل على الأصل الأوّلي الإثباتي[1]، إلّا أنّ دليله كان مناسباً للأصل العملي؛ بمعنى أنّنا نعلم بأنّ ذلك التكليف كان ضروريَّ الامتثال في عصر الصدور، ولكن شككنا في أنّ ذلك التكليف ضروري الامتثال في العصور اللاحقة أيضاً أم لا، وفي هذه الحالة يكون الشكّ في مقتضى التكليف، وأصالة البراءة ترفعه.

المطلب الثاني: إذا أردنا أن نأخذ دليل القدر المتيقّن من الأمارات، ونخرج بنتيجة مفادها أنّه عند الشكّ في ثبوت الحكم في العصور اللاحقة لعصر النصّ، فالمقدار المتيقّن من الدليل هو إثبات كونه صادراً عن شأن الحكومة؛ عند ذلك يمكن أن نطرح هذا الإشكال:

أولاً: ثبوت الحكم في عصر الصدور أعمّ من كونه ثابتاً وأبدياً، وصادراً عن شأن الرسالة، أو كونه مؤقّتاً وصادراً عن شأن الحكومة. وعليه فثبوته في عصر النصّ مجملاً لا يمكنه أن يثبت أنّ صدوره كان عن شأن الحكومة.

وثانياً: إنّ التمسّك بأصالة البراءة في عصر ما بعد النصّ لإثبات اختصاص حكم بعصر النصّ (الذي يلازم صدوره عن شأن الحكومة)، هو تمسّك بالأصل المثبت، وقد بُيّن في أصول الفقه أنّ الأصول العملية لا تُثبت اللوازم العادية والعقلية لها[2]. ومن هنا، لا

(1) وذلك لأنّ هذه المسألة قد طرحت في مقام معرفة شأن صاحب الحديث.

(2) كمثال انظر: محمد علي الكاظمي، **فوائد الأصول**، مصدر سابق، ج 4، ص 481، التنبيه الثامن من تنبيهات الاستصحاب. وكذا يمكن أن يراجع هذا البحث في سائر الكتب الأصولية.

تستطيع أصالة البراءة ـ في ما بعد عصر النصّ ـ إثبات أنّ الرواية قد صدرت عن شأن الحكومة.

2. 2. **البيان الثاني**: لا يفيد هذا البيان أنّ الأصل الأوّلي في كلام المعصوم وفعله هو الصدور عن شأن الحكومة، بل يفيد أنّ الأصل الأوّلي فيها هو عدم صدورها عن شأن الرسالة[1]. ومن الواضح أنّ هذا الأصل لا يثبت الصدور عن شأن الحكومة؛ وذلك لأنّه في هذه الحالة يكون أصلاً مثبتاً، والحال أنّ الأصول العملية لا تثبت لوازمها. والدليل على هذا الكلام هو استصحاب عدم تشريع الحكم في الإسلام؛ إذ يقول الشهيد الثاني ضمن بيانه للفروض المحتملة في هذه المسألة:

«وإذا أمكن حمل فعله (ص) على العبادة أو العادة، ففي حمله على العادة لأصالة عدم التشريع أو العبادة؛ لأنّه بُعث لبيان الشرعيات خلاف»[2].

ولا شكّ في أنّ المراد من أصالة عدم التشريع هو استصحاب عدم التشريع. ويمكن توضيح استصحاب عدم التشريع بالقول: إنّ التشريع أمر وجودي؛ أي أنّه عمل يقوم به الشارع. وقد جرى هذا الأمر في عصر الرسول (ص) ومن خلاله. فإذا كان لدينا شكّ في كون كلام أو فعل معيّن قد صدر من النبي عن جهة التشريع أم لا؛

---

(1) الظاهر أنّ مراد الشهيد الثاني من العبارة التي ستأتي هو إثبات كون الفعل عادياً، معتبراً أنّ دليل ذلك هو أصالة عدم التشريع. وإذا كان مراده واقعاً إثبات كون الفعل عادياً يكون التمسّك بالأصل فيه مشكلاً؛ لكونه تمسّكاً بالأصل المثبت. ومن هنا قام المؤلّف ـ فراراً من هذه الإشكالية ـ بجعل مفاد الاستصحاب مقتصراً على عدم صدور الكلام عن شأن الرسالة.

(2) زين الدين الجبعي العاملي (الشهيد الثاني)، **تمهيد القواعد**، مصدر سابق، الباب السابع في الأفعال، القاعدة 87، ص 236.

بمعنى أنّنا تردّدنا في صدوره بعنوان التشريع أم لا، فنقول: قبل صدوره لم يكن هنا أي تشريع ديني من قبل النبي حول هذا الموضوع، والآن نشكّ في أنّه بهذا الكلام أو الفعل حصل تشريع في الدين أو لا، فبما أنّ التشريع أمر وجودي، يمكن القول: ما دام وجوده غير محرز فالأصل عدمه.

مناقشة

المطلب الأول: كما إنّ الأصل هو عدم صدور الحكم عن شأن الرسالة، فكذلك الأصل عدم صدوره عن شأن الحكومة أيضاً، وعدم صدوره عن شأن القضاء و...، بمعنى أنّه في مسألة الصدور عن أيّ شأن تجري أصالة العدم، وهذا يتنافى مع علمنا الإجمالي بصدور الكلام عن أحد هذه الشؤون. إذاً فهذه الأصول تتعارض في ما بينها إلّا أن يقال إنّ استصحاب عدم الصدور عن الشأن العادي لا يشتمل على أثر شرعي، ومن ثم لا يكون جارياً.

فضلاً عن أنّ القول بعدم الصدور عن شأن الرسالة (بناءً على عدم التعارض) لا يثبت الصدورَ عن شأن آخر[1].

المطلب الثاني: إنّ جريان استصحاب عدم التشريع في حدّ نفسه ومع قطع النظر عن التعارض المذكور مبني على أن لا يكون لدينا أمارة ودليل على صدوره عن شأن الرسالة. وعلى هذا الأساس، يمكن القول إنّ صحّة هذا الدليل تتوقّف على بطلان أدلّة أصل الثبات[2]، والحال أنّه سوف يأتي عند مناقشة أدلّة هذا الأصل

---

(1) والحال أنّ عبارة الشهيد الثاني هي أنّه يثبت بأصالة عدم التشريع كون الفعل عادياً.

(2) تقدّم هذين الدليلين على استصحاب عدم التشريع إنّما هو من باب الورود، وسوف نطرح هذا التقدّم في فصل التعارض.

الأوّلي أنّ الدليلين الأخيرين[1] منها تامّان وصحيحان، وعليه فلا يكون استصحاب عدم التشريع في نفسه جارياً في المقام.

3. القول الثالث: كون الأصل الأوّلي هو الثبات

الأصل في فعل المعصوم وقوله، بحسب هذا القول، أن يكون صادراً عن شأن الرسالة، وعليه فكلّما انعدمت القرينة العامّة أو الخاصّة على إثبات أنّ الحكم متغيّر، يُحكم بحسب هذا الأصل بثبات هذا الحكم. وبما أنّ هذا الأصل هو الأكثر انسجاماً مع آراء الفقهاء وهو الرأي المختار في هذا الكتاب، فسوف نحاول عرض أدلّته ومناقشتها بشكل أوسع مما تقدّم في الأقوال الأخرى.

ويمكن تقسيم أدلّة هذا القول إلى قسمين: أحدهما الأدلّة التي تقدّم ذكرها في قاعدة الاشتراك، والآخر الأدلّة الناظرة بشكل مباشر إلى أصالة الثبات.

إنّ قاعدة الاشتراك هي قاعدة استنباطية تفيد بأنّ أحكام الإسلام مشتركة بين جميع مخاطبي المعصوم (ع)، وشاملة لجميع الأزمنة والأمكنة. والأدلّة الخمسة الأولى التي سنعرضها هي أدلّة على قاعدة الاشتراك[2]، وسوف نغيّر في شكل الاستدلال فقط مع المحافظة على أصل الدليل، وأما الأدلّة الستّة الأخرى فهي مرتبطة بشكل مباشر بأصل الثبات، وسوف نستعرض كلّ دليل ومناقشته على حدة.

---

(1) وهما: «الإطلاق المقامي في الصدور عن شأن الرسالة» و«ارتكاز ثبات الحكم غير المردوع عنه».

(2) من جملة أدلّة قاعدة الاشتراك دليل الإجماع، وبما أنّ معقّد الاجماع خارج عن بحث الأصل الأولي فإنّ المؤلّف لن يذكره.

3. 1. الدليل الأول: الروايات الدالّة على استمرار أحكام الإسلام

وهو يشتمل على روايات عدّة: **الرواية الأولى**:

عن زرارة قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن الحلال والحرام فقال: حلال محمد حلال أبداً إلى يوم القيامة، وحرامه حرام أبداً إلى يوم القيامة، لا يكون غيره ولا يجيء غيره، وقال: قال عليّ (ع): ما أحد ابتدع بدعة إلّا ترك بها سنّة[1].

وسند هذه الرواية صحيح[2].

وعلى كلّ حال وجه الاستدلال بها لإثبات أنّ الأحكام الإلهية ثابتة واضح؛ إذ ما يكون حلالاً أو حراماً في أحكام الإسلام فهو كذلك ولا يقبل التغيير أبداً، ودلالتها على شمول جميع الأحكام ـ وإن كان بواسطة الإطلاق أو العموم، وهما يقبلان التقييد والتخصيص ـ لكن ذيل هذه الرواية (وهو عبارة: «لا يكون غيره ولا يجيء غيره») يدلّ على أنّ حلال محمد وحرامه لا يقبل التغيير والنسخ أبداً؛ أي أنّه بعد إتمام تبليغ الدين لا يمكن تغيير هذه الأحكام أبداً، والعموم والإطلاق الذي ذكر فيها لا يقبل التخصيص أو التقييد.

وأما وجه الاستدلال بها لإثبات أنّ الأصل الأوّلي هو الثبات،

---

(1) محمد بن يعقوب الكليني، **الكافي**، مصدر سابق، ج 1، ص 58، كتاب فضل العلم، باب البدع والرأي والمقاييس، حديث 19.

(2) إذ هي مروية هكذا: علي بن إبراهيم عن محمد بن عيسى بن عبيد عن يونس عن حريز عن زرارة قال:... وجميع الرواة موثّقون كما لا يخفى، وإن وقع كلام في خصوص محمد بن عيسى بن عبيد الذي وثّقه النجاشي وضعّفه محمد بن الحسن (الشيخ الطوسي)، لكن لا يعبأ بتضعيف الشيخ بعد توثيق النجاشي له.

فهو أن يقال إنّ إطلاق عبارة «حلال محمد» و«حرام محمد» يشمل الحلال والحرام الولائي أيضاً، وعليه فإذا كان لدينا حكم ولائي صدر عن الرسول فهو باق إلى الأبد.

مناقشة

إنّ التمسّك بهذه الرواية وأمثالها لإثبات أنّ الأصل الأوّلي هو الثبات يواجه إشكالات عدّة:

الإشكال الأول: ما ذكره المرحوم الشيخ الأنصاري في تفسير هذا الحديث إذ قال:

«إنّ الظاهر سوقه لبيان استمرار أحكام محمد (ص) نوعاً من قِبل الله جلّ ذكره إلى يوم القيامة، في مقابل نسخها بدين آخر، لا بيان استمرار أحكامه الشخصية إلّا ما خرج بالدليل، فالمراد أنّ حلاله (ص) حلال من قِبَل الله جلّ ذكره إلى يوم القيامة، لا أنّ الحلال من قبله (ص) حلال من قِبَله إلى يوم القيامة، ليكون المراد استمرار حليته»[1].

ومن الواضح أنّ مراد الشيخ الأنصاري من هذه العبارة أنّ كلام الإمام الصادق (ع) في مقام بيان استمرار نوع أحكام النبيّ من قبل الله تعالى، لا استمرار كلّ واحد من هذه الأحكام بحيث لا يمكن نسخ شيء منها. وبعبارة أخرى: شمول الأحكام في هذه الرواية ليس شمولاً استغراقيًّا، فهي لا تثبت استمرار كلّ حكم بشخصه.

والجواب: يمكن أن يُرَدَّد على الشيخ الأنصاري بجوابين:

---

(1) مرتضى الأنصاري، **فرائد الأصول**، مصدر سابق، ج 4، ص 99. (ترجيح كلّ الاحتمالات على النسخ).

الأول: إنّ الفقرة الأخيرة من الرواية هي نقل لكلام الإمام علي (ع): «ما أحد ابتدع بدعة إلّا ترك بها سنّة»، وهذه العبارة نكرة في سياق النفي، إذ تفيد الشمول الاستغراقيَّ حتماً[1]، وهذا الشمول الاستغراقي المستفاد من الفقرة الأخيرة يوضح المراد من الفقرة الأولى.

الثاني: على سبيل الافتراض، وإذا قبلنا بإمكانية نسخ كلّ أحكام النبي (ص) في حياته من قبل الله تعالى، وقلنا إنّ كلام الشيخ الأنصاري صحيح (وأنّ مراد الإمام الصادق (ع) عدم استمرار جميع أحكام النبي)، لكن هذا الكلام لا ينافي أنّه بعد وفاة النبي وانتهاء مدّة إمكان النسخ، لا بد من أن تكون جميع هذه الأحكام التي لم تنسخ في عصره موجودة ومستمرّة فعلاً. وما نبتغي في المقام هو استمرار حكم المعصوم (ع) بعد انتهاء مدّة النسخ.

إشكال: يمكن لشخص أن يقول إنّ مدّة النسخ تنتهي بانتهاء حياة النبي (ص)، لكن يمكن أن يستمر زمن الإعلان عن هذا النسخ إلى عصر الأئمّة (ع)، وعليه فبعد عصر النبي وانتهاء مدّة النسخ، تكون مدّة إعلان النسخ لا تزال مستمرّة ولا تكون قد انتهت بعد. ومن هنا فالملازمة التي تدّعونها إنّما تبنى على فرض صحّة النسخ، والحال أنّه وإن انتهت فترته، إلّا أنّ فرصة إعلانه لا تزال متاحة، وعلى ضوء ذلك تكون هذه الملازمة باطلة.

والجواب: إنّا وإن قبلنا بأنّ مدّة إعلان النسخ ممتدّة إلى عصر الأئمّة (ع)، فإنّما نقبل بها في خصوص زمن حضورهم فقط، وامتدادها إلى ما بعد عصر الغيبة يحتاج إلى دليل، وهو مفقود في

---

(1) محمد باقر المجلسي، **مرآة العقول**، ط 2، دار الكتب الإسلامية، طهران، 1363هـ.ش، ج 1، ص 200.

المقام، هذا من جهة؛ ومن جهة أخرى، نرى أنّ الملازمة المذكورة ـ باعتراف المستشكل ـ صحيحة في فرض انتهاء مدّة إعلان النسخ، ونحن نتبنّى هذه الفرضية في عصر الغيبة.

ومن هنا أعتقد أنّ مراد الشيخ الأنصاري من هذا الكلام ليس إنكار الملازمة المذكورة، بل مراده الردّ على الذين يريدون بهذه الرواية إثبات استحالة نسخ الأحكام الإسلامية في عصر الرسالة، إذ لا تزال فرصة النسخ متاحة؛ وذلك لأنّ كلامه جارٍ في تعارض ظهورين: أحدهما ظهور الكلام في استمرار الحكم، والآخر ظهور كلام آخر في تخصيصه، وهذا التعارض يقتضي أن يدور الأمر بين النسخ والتخصيص؛ بمعنى أنّه إمّا أن يكون الكلام الآخر ناسخاً للكلام الأول أو مخصّصاً له. والمستدلّون بالرواية المذكورة يريدون أن يقدّموا التخصيص على النسخ، لذا اعترض عليهم الشيخ الأنصاري واعتبر أنّ هذه الرواية لا تنفي نسخ بعض الأحكام، كما إنّه لا يمكن من خلال التمسّك بها إثبات تقدّم التخصيص على النسخ[1]. ومن هنا يكون مراد الشيخ منه ما كان في زمن إمكانه، وأما في الزمن اللاحق ـ إذ لا يمكن النسخ ـ فليس له رأي خاص. والحال الملازمة التي يراها المؤلّف هي الملازمة بعد انتهاء مدّة إمكان النسخ.

الإشكال الثاني:

هذه الرواية تفيد بثبات الحلال والحرام في دين الإسلام، وعدم تغيّرهما إلى يوم القيامة. لكنّها لا تثبت موضوعها ـ الحلال والحرام في الإسلام ـ أبداً؛ يعني أنّه إذا شككنا بأنّ هذا الحكم الفلاني هو حلال الدين الإسلامي، أو أنّه حلال حكم به النبي في زمانه بشكل مؤقّت باعتباره حاكماً إسلامياً، فهنا لا يمكن التمسّك بهذه الرواية

(1) للحكم على مراد مرتضى الأنصاري، لا بدّ من مراجعة كلامه في **فرائد الأصول**.

للقول إنّ هذا الحكم هو حلال الدين الإسلامي، بل لا بدّ في مرحلة سابقة من إحراز كون هذا الحلال حكماً إسلامياً، وبعد ذلك نتمسّك بهذه الرواية لإثبات بقائه واستمراره. وقد بُيِّن في علم الأصول بطلان التمسّك بالإطلاق أو العموم لإثبات الموضوع.

وعلى ضوء ذلك، نرى أنّ هذا الإشكال وارد على هذه الرواية ومانع من التمسّك بها لترجيح أصل الثبات عند الشك في ثبات الحكم وتغيّره. وبعبارة أخرى، إنّ إطلاق عبارة «حلال محمّد» منصرفة إلى حلال محمد بما هو نبي، من دون أن تكون شاملة لحلاله بما هو حاكمٌ أو قاضٍ، وإذا لم يكن هذا الانصراف تاماً أو صحيحاً فلا أقل من أن يكون الاحتمال المذكور مانعاً من انعقاد الإطلاق. وعلى هذا الأساس لا يصحّ التمسّك بهذه الرواية لإثبات الأصل الأوّلي للثبات.

الرواية الثانية: ورد في كلام للإمام الصادق (ع) بعد بيان شروط من يؤذن له بالجهاد:

«لأنّ حكم الله عزّ وجلّ في الأوّلين والآخرين وفرائضه عليهم سواء، إلّا من علّة أو حادث يكون، والأوّلون والآخرون أيضاً في منع الحوادث شركاء، والفرائض عليهم واحدة، يُسأل الآخرون من أداء الفرائض عمّا يُسأل عنه الأوّلون، ويحاسبون عما به يحاسبون...»[1].

---

(1) محمد الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، كتاب الجهاد، باب 9، حديث 1، ج 11، ص 27؛ محمد بن يعقوب الكليني، **الكافي**، مصدر سابق، ج5، ص18، حديث 1. في كتب القواعد الفقهية انظر: عبد الفتاح الحسيني المراغي، **العناوين الفقهية**، مصدر سابق، العنوان 1، ج1 ص26؛ عبد الله شبّر، **الأصول الأصلية والقواعد الشرعية**، مصدر سابق، ص 310؛ حسن الموسوي =

وجه الاستدلال بهذه الرواية لإثبات قاعدة الاشتراك واضح تماماً، إلّا أنّ وجه الاستدلال بها على إثبات أنّ الأصل الأوّلي هو الثبات مبني على أنّ «حكم الله» والفرائض تشمل أيضاً الأحكام الولائية للمعصوم (ع).

مناقشة

أولاً: سند الرواية ضعيف؛ لوجود بكر بن صالح[1] في طريقها.

وثانياً: دلالة هذه الرواية على اشتراك جميع البشر في الحكم وحتى في حالات الأحكام العارضة من الوضوح بمكان، كحالة الاضطرار؛ وذلك لأنّ عبارة «الأوّلين والآخرين» جمع محلّى بالألف واللام، وهي تفيد العموم، كما إنّ عبارة «حكم الله» و«فرائضه» مطلقة وشاملة للأحكام الإسلامية كافّة[2].

والإشكال الأول الذي تقدّم ذكره في الرواية الأولى عن الشيخ الأنصاري لا يجري في هذه الرواية أيضاً، بينما الإشكال الثاني مسجّل عليها؛ بمعنى أنّ هذه الرواية تفيد أنّ حكم الله تعالى ثابت ودائم، ولا تثبت أنّ الحكم المستفاد منها بالذات ـ التي نشكّ في أنّ حكمها حكم إسلامي دائم أو لا ـ أنّه حكم الله تعالى أو لا.

= البجنوردي، **القواعد الفقهية**، مصدر سابق، ج2، ص45؛ محمد فاضل اللنكراني، **القواعد الفقهية**، مصدر سابق، ج1، ص301.

(1) بكر بن صالح الرازي، ضعيف جداً كثير التفرّد بالغرائب. انظر: أحمد بن محمد الأردبيلي (المحقق)، **جامع الرواة وإزاحة الاشتباهات من الطرق والإسناد**، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم، 1403هـ.ق، ج 1، ص 127، نقلاً عن الخلاصة ورجال النجاشي.

(2) انظر: حسن الموسوي البجنوردي، **القواعد الفقهية**، مصدر سابق، ج 2، ص 59.

وإطلاق حكم الله وفرائضه ظاهر في حكم الإسلام فقط، من دون أن يكون شاملاً للحكم الولائي، ومن الواضح أنّ عدم شمول الإطلاق للحكم الولائي في هذه الرواية أوضح منه في الرواية السابقة.

الرواية الثالثة: وهي قول النبي الأكرم (ص):

حكمي على الواحد حكمي على الجماعة[1].

أيضاً وجه الاستدلال بهذه الرواية هو شمول إطلاق «حكمي» للحكم الولائي.

مناقشة

أولاً: لا سند لهذه الرواية[2]، وثانياً: إنّ دلالتها على اشتراك الجميع في حكم الإسلام تعتمد على افتراضين: الأول: أنّ المراد من «حكمي» هو حكم الإسلام، والثاني: أنّ المراد من «الجماعة» جميع الناس في كافّة الأزمنة والأمكنة[3]. إذاً حتى لو كانت دالّة على اشتراك الجميع في حكم الإسلام، إلّا أنّه لا يمكنها الدلالة

---

(1) محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، مصدر سابق، ج 2، ص 272، كتاب العلم، باب 32، حديث، 4، نقلاً عن: (محمد بن علي الأحسائي (ابن أبي جمهور)، **عوالي اللآلي العزيزية في الأحاديث الدينية**، تحقيق: المرعشي ومجتبى العراقي، ط 1، مطبعة سيد الشهداء، قم، 1403هـ.ق). وفي كتب القواعد الفقهية انظر: عبد الفتاح الحسيني المراغي، **العناوين الفقهية**، مصدر سابق، العنوان1، ج1، ص26؛ حسن الموسوي البجنوردي، **القواعد الفقهية**، مصدر سابق، ج2، ص45؛ محمد كاظم مصطفوي، **القواعد**، مصدر سابق، ص41؛ محمد فاضل اللنكراني، **القواعد الفقهية**، مصدر سابق، ج1، ص301.

(2) محمد باقر المجلسي، **بحارالأنوار**، مصدر سابق، ج2، ص272.

(3) أنظر: محمد فاضل اللنكراني، **القواعد الفقهية**، مصدر سابق، ج 1، ص 302.

على أنّ الأصل الأوّلي هو الثبات في الموارد المشكوكة؛ ما يعني أنّها لا تشمل الحكم الذي لا يعلم كونه حكماً إسلامياً أو لا.

نعم، إذا كان المراد من «حكمي» ما هو أعمّ من حكم الإسلام وحكم النبي الحكومتي، فسيكون شاملاً لمحلّ كلامنا؛ لأنّ الحكم الذي نحصل عليه من الرواية المشكوك بها، يصدق عليه أنّه حكم النبي؛ سواء كان حكماً إسلامياً أم كان حكماً حكومتياً، لكن الإشكال الذي يطرح في المقام هو أنّه بناء على هذا الفرض تكون كلمة «الجماعة» ظاهرة في الجماعة المعاصرة للنبي الأكرم (ص)، أو لا أقلّ من كونها مجملة من هذه الجهة، فلا نعلم شمولها لمن يأتي بعد عصر النبي أم لا، وفي هذه الحالة لا يبقى إطلاق لكلمة «حكمي» كي يستفاد منها في إثبات الأصل الأوّلي للثبات.

3. 2. الدليل الثاني: الإطلاق المقامي دليل على استمرار الحكم

يقول الإمام الخميني (ره) عند تناوله لبحث التعارض بين العام والخاص ودوران الأمر بين النسخ والتخصيص:

«فعلى الأول[1]، تارة نقول إنّ دليل استمرار حكم العام هو الإطلاق المقامي؛ أي كون المقام مقام التشريع مع عدم ذكر الغاية للحكم موضوع حكم العقلاء باستمرار الحكم أو موضوع حجية العام

---

(1) أي ما إذا كنّا نعلم بأنّ العام قد صدر قبل الخاص، وقد حلّ وقت العمل بالعام، ثم صدر الخاص. ففي هذه الحالة حصل لدينا شكّ هل هذا الخاص مخصّص للعام أو أنّه ناسخ له. وهنا أعتقد بأنّ بحث الإمام الخميني وإن لم يكن دخيلاً ببحثنا، إلّا أنّ دليل استمرار الحكم العام في كلامه يمكن أن يكون دليلاً على استمرار أي حكم شرعي، واستشهادنا بكلامه إنّما كان من هذه الجهة فقط.

لدى العقلاء على جميع الرعية الموجودين في عمود الزمان في جميع الأعصار»[1].

يرى الإمام الخميني في هذا الكلام أنّ أحد أدلّة استمرار الحكم هو الإطلاق المقامي لأدلّة الأحكام، ويبيّنه بتقريرين:

التقرير الأول: إنّ المقام الذي يبيّن فيه المعصوم (ع) هذا الحكم هو مقام التشريع، مضافاً إلى أنّه لم يذكر الغاية، وهذان الأمران يوجبان القول باستمرار الحكم لدى العقلاء.

التقرير الثاني: إنّ هذين الأمرين يوجبان حجية ذلك اللفظ على الناس كافّة وفي جميع الأزمان عند العقلاء.

ولعل الاختلاف بين هذين التقريرين يكمن في أنّ التقرير الأول يحكم العقلاء فيه مباشرة باستمرار الحكم، بينما في التقرير الثاني يحكمون باستمراره من جهة حجية اللفظ على اللاحقين.

مناقشة

لا جدوى من القول إنّ هذين التقريرين المذكورين في بيان الإطلاق المقامي هل هما مختلفان، أو أنّ التقرير الثاني هو بيان للتقرير الأول تم عطفه عليه بـ «أو» تفسيراً، لذا لن نخوض في ذلك. لكن ما ينبغي ذكره في مناقشة كلام الإمام الخميني هو أنّه (ره) قد فرض أنّ كلام المعصوم (ع) صادر عن مقام التشريع، وقرّر الإطلاق المقامي على أساس هذا الفرض، والحال أنّ كلامنا إنّما هو عند الشكّ في هذا الكلام الصادر عن المعصوم هل هو صادر منه في مقام التشريع أو لا. ومن الواضح أنّ التقرير المذكور لا يمكنه رفع هذا الشكّ أبداً. نعم، كلامه في إثبات قاعدة الاشتراك تامّ وصحيح.

---

(1) روح الله الموسوي الخميني، **الرسائل**، مصدر سابق، ج 2، ص 28.

3. 3. الدليل الثالث: إرتكاز المسلمين

يجد عموم المسلمين في قرارة أنفسهم أنّ حكم الله تعالى في موضوع معيّن هو حكم لجميع البشر. وعليه فإذا استفدنا من رواية أنّ حكماً قد ثبت للناس المخاطبين في عصر المعصوم (ع)، يكون ذلك الحكم ثابتاً لنا أيضاً. وينقل المرحوم البجنوردي شاهداً في تأييد هذا الدليل؛ وهو أنّه إذا سأل شخص ما الإمام (ع) أو مرجع التقليد عن مسألة، وسمع آخر هذا الحكم، فلا يتردّد الشخص الثاني في أنّ حكمه أيضاً هو ما ذكر للأول، ولا يمكن أن يكون سبب هذا الارتكاز إلّا من قبل الوحي والتشريع[1].

وهذا البيان يثبت بوضوح وجه التمسّك بالارتكاز لإثبات قاعدة الاشتراك، ووجه التمسّك به لإثبات الأصل الأوّلي للثبات هو في أن نسري ذلك الارتكاز إلى الأحكام الحكومتية أيضاً.

مناقشة

هذا الدليل لا يرجع إلى الدليل السابق؛ لأنّه إنّما يطرح دليل الإطلاق المقامي أولاً: فيما إذا كان المقام مقام تشريع، وثانياً، أن لا يكون له غاية مذكورة، وفي هذه الحالة يحكم العقلاء (لا المسلمون) بأنّ الحكم المستفاد من الرواية مستمر، في حين أنّ الذي يحكم في هذا الدليل هو المسلمون لا العقلاء؛ أي أنّ الارتكاز هو ارتكاز المتشرّعة لا ارتكاز العقلاء، وثانياً: الدليل السابق ناظر إلى استمرار الحكم على امتداد الزمان، بينما هذا

---

(1) حسن الموسوي البجنوردي، **القواعد الفقهية**، مصدر سابق، ج 2، ص 55، وكذا محمد فاضل اللنكراني، **القواعد الفقهية**، مصدر سابق، ج 1، ص 298.

الدليل ناظر ابتداءً إلى اشتراك الأفراد في الحكم، وتبعاً لذلك يثبت استمرار الحكم على طول الزمان.

لكن على كلّ حال، فالإشكال الوارد على الدليل السابق يرد على هذا الدليل أيضاً، إذ افتُرض فيه أنّ حكم الإسلام في موضوع هو شامل للجميع، وعليه فالحكم المستفاد من الرواية يفرض في البداية أنّه حكم الإسلام بالنسبة إلى خصوص مخاطبي الإمام (ع)، ثم يتمّ ـ بالارتكاز المذكور ـ إثبات حكمه للجميع، في حين أنّ محلّ كلامنا إنّما هو فيما إذا كان لدينا شكّ من أول الأمر في أنّ الحكم المستفاد من الرواية هو حكم إسلامي أو حكم ظرفي، ومن البديهي أنّ الارتكاز المذكور لا يرفع هذا الشكّ.

3. 4. الدليل الرابع: التشريع بنحو القضايا الحقيقية

من الأدلّة على استمرار أحكام الدين، أنّ الأحكام الشرعية تُجْعَل على نحو القضايا الحقيقية، ومن هنا فالآن وبعد مضي ألف وأربعمئة سنة على جعل الحكم إذا ما توفّرت في الأشخاص شروطُ فعليةِ تلك الأحكام، فستكون شاملة لهم، يقول الإمام الخميني (ره) في ذلك:

«وتارة نقول إنّ دليله[1] القضايا نفسها الملقاة من الشارع بنحو القضية الحقيقية فيما كانت كذلك (أي في القضايا التي تكون قد وصلتنا بنحو القضية الحقيقية) فقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾[2] يدلّ بنفسه على أنّ كلّ من وُجد في الخارج وكان مؤمناً يجب عليه الوفاء بكلّ عقد صدر منه في ظرف تحقّقه، وهو حجّة

(1) أي دليل استمرار الحكم العام، لكن استدلاله شامل لاستمرار كلّ حكم.

(2) سورة المائدة (5): الآية 1.

على كلّ من اطّلع عليه ومخاطب به في ظرف وجوده في عمود الزمان»[1].

أشار الإمام الخميني (ره) في هذه العبارة إلى قاعدة الاشتراك، لكن من الممكن أن تعتبر هذه النقطة دليلاً أيضاً على أصل الثبات. (وهنا ينبغي التأكيد على أنّ غرض الإمام الخميني من هذا الكلام ليس إثبات أنّ الأصل الأوّلي هو الثبات، إلّا أنّ الكاتب استلهم منه هذا الاستدلال)، ولبيان وجه الاستدلال به على أنّ الأصل الأوّلي هو الثبات، ينبغي توضيح أمرين:

الأمر الأول: يمكن أن يكون الحكم مجعولاً بنحو القضية الخارجية أو بنحو القضية الحقيقية[2]. والقضية الخارجية هي التي حكم فيها على أفراد موجودين فعلاً في زمن صدور الحكم، أو على

---

(1) روح الله الموسوي الخميني، **الرسائل**، مصدر سابق، ج 2، ص 28. ولا شكّ في أنّ غرض الإمام الخميني من هذا الكلام إثبات قاعدة الاشتراك، لا إثبات الأصل الأولي عند الشكّ في كون الحكم دينياً. ومن هنا فاستشهاده بهذه الآية لإثبات قاعدة الاشتراك صحيح. كما إنّ تمسّك البجنوردي بهذا الدليل لإثبات قاعدة الاشتراك صحيح أيضاً (حسن الموسوي البجنوردي، **القواعد الفقهية**، مصدر سابق، ج 2، ص 62)، والظاهر أنّه وقع موقع تأييد سائر المؤلّفين في القواعد الفقهية، (انظر على سبيل المثال: محمد كاظم مصطفوي، **القواعد**، مصدر سابق، ص 41)، وإن اعتبر الشيخ اللنكراني أنّ التمسّك بها خروج عن محلّ النزاع؛ إذ قال: إذا علمنا بأنّ القضية على نحو القضية الحقيقية لا الخارجية فلا نكون بحاجة إلى قاعدة الاشتراك عند ذلك. (أنظر: محمد فاضل اللنكراني، **القواعد الفقهية**، مصدر سابق، ج 1، ص 304).

(2) للاطلاع أكثر على هذا الموضوع، انظر: محمد علي الكاظمي، **فوائد الأصول**، مصدر سابق، ج 1، ص 170؛ أبو القاسم الخوئي، **أجود التقريرات**، مصدر سابق، ج 1، ص 124. محمد باقر الصدر، **دروس في علم الأصول**، مصدر سابق، الحلقة الثالثة، ج 1، القضية الحقيقية والخارجية.

أفراد سيوجدون في زمن معيّن؛ كالأب الذي يوقف منزله على أولاده الموجودين فعلاً، وفي هذه الحالة إذا ولد له بعد ذلك ولد فلن يكون مشمولاً لهذا الحكم.

أما القضية الحقيقية فهي القضية التي يتم القصد فيها ـ بدلاً من الأفراد الخارجية ـ إلى تقدير الحاكم، وهي ترجع في الحقيقة إلى قضية شرطية يكون شرطها افتراض وجود الموضوع، وجزاؤها ثبوت الحكم؛ مثل وقف الأب بيته على أبنائه. وفي هذه الحالة يكون معنى هذا الوقف هو أنّ كلّ من يصدق عليه «ابن» لهذا الرجل يكون مشمولاً للوقف؛ سواء كان موجوداً فعلاً أم أنّه سيوجد بعد مدّة. وعليه فالولد الذي لا يكون قد وُلد بعد، عندما يولد سيكون مصداقاً لـ «ابن» ومشمولاً لحكم الوقف.

والأحكام الشرعية أيضاً إذا كانت مجعولة على نحو القضية الحقيقية، فلا شكّ في أنّها لن تكون مختصّة بزمن الرسالة فقط، بينما إذا كانت على نحو القضية الخارجية فإثباتها لزماننا هذا يحتاج إلى دليل خاصّ.

الأمر الثاني[1]: بما أنّ جعل الحكم يتصوّر على كلا النحوين: نحو القضية الحقيقية ونحو القضية الخارجية، فيمكن القول إنّه إذا كان لدينا قرينة خاصّة على أنّ الحكم المعيّن الموجود في هذه الرواية هو على نحو القضية الخارجية أو على نحو القضية الحقيقية، فنعمل به. أما إذا لم يكن لدينا قرينة خاصّة وبقينا في دائرة الشكّ، فالأصل الأوّلي عند ذلك هو جعل الحكم الشرعي على نحو القضية الحقيقية.

---

(1) إنّما ذكر هذا الأمر لتبديل الاستدلال المذكور من إثبات «قاعدة الاشتراك» إلى إثبات «أنّ الأصل الأولي الثبات».

مناقشة

المطلب الأول: يعمل هذا الدليل على إرجاع البحث في أنّ الأصل الأوّلي في الحكم هو الثبات أو التغيّر إلى البحث في أنّ هذا الأصل في كون القضية حقيقية أو خارجية، مضافاً إلى أنهّ لم يُقَم دليل على أنّ الأصل الأوّلي في جعل الحكم هو أنّه على نحو القضية الحقيقية؛ كما ادّعي.

وبعبارة أخرى: لكي يثبت الدليل المذكور على أنّ الأصل الأوّلي للحكم هو الثبات، لا بدّ من إثبات أنّه جعل الحكم أن يكون على نحو القضية الحقيقية.

المطلب الثاني: ذُكر سابقاً أنّ الحكم الشرعي الإسلامي ثابت قطعاً، وأنّ الحكم المتغيّر والظرفي المستفاد من كلام المعصوم (ع) خارج عن دائرة الشريعة الإسلامية. وعليه فما يقال من أنّ الحكم المؤقّت مجعول على نحو القضية الخارجية حتماً هو كلام باطل؛ فمثلاً الأحكام القضائية في الموارد الخاصّة التي حكم فيها النبي لشخص بعينه أو عليه هي على نحو القضية الخارجية، بينما قد تكون الأحكام الحكومتية الصادرة عنه على نحو القضية الحقيقية.

نعم، موضوع تلك الأحكام مقيّد بشروط خاصّة؛ كما إذا اعتبرنا أنّ حكم النبي الأكرم (ص) بلزوم إتاحة فاضل ماء السقي للناس كان حكماً حكومتياً يختصّ بحالة الجفاف، فلا يكون هذا الحكم على نحو القضية الخارجية ومرتبطاً بخصوص من كان لديه ماء في زمن صدور الحكم، بل يكون على نحو القضية الحقيقية، لكنّ هذا الحكم يكون صادقاً على جميع الأفراد وفي كافّة الموارد في خصوص المدّة التي يكون فيها جفاف. والقوانين الوضعية التي يجعلها الإنسان في هذا الزمان، والتي لا تكون ثابتة غالباً، تكون

موضوعة على نحو القضية الحقيقية، وليس على نحو القضية الخارجية إلّا في خصوص موارد جزئية فقط.

وكذا ما يقال من أنّ جميع أحكام الإسلام على نحو القضية الحقيقية هو كلام باطل أيضاً، وسوف نتعرّض لبيان بطلان هذا الكلام في البحث عن القرائن الخاصّة غير اللفظية لتغيّر الحكم[1]. وبهذا البيان يتّضح خطأ إرجاع الأحكام المتغيّرة إلى القضايا الخارجية، وإرجاع الأحكام الثابتة إلى القضايا الحقيقية.

3. 5. الدليل الخامس: الاستصحاب[2]

إذا كان لدينا حكم ثابت في زمن المعصوم (ع) وشككنا في تغيّره في زماننا هذا، فمقتضى استصحاب هذا الحكم هو اعتبار ثباته في زماننا هذا؛ لأنّ ركنَيْ الاستصحاب الأساسين ـ اليقين السابق والشكّ اللّاحق ـ موجودان في المقام، إذ إننا نعلم بوجود هذا الحكم في زمن صدوره، سواء كان ثابتاً أم ظرفياً، واليوم نشكّ في بقائه أو زواله بسبب احتمال أنّه كان ظرفياً في ذلك الوقت.

مناقشة

المطلب الأول: ذكرنا في مقدّمة هذا الفصل أنّ المراد من

---

(1) السبب في إرجاع هذا البحث إلى فصل قرائن تغيّر الحكم هو كفاية بطلان انحصار الأحكام الحكومتية بالقضية الخارجية لإبطال هذا الدليل، من دون الحاجة إلى بيان بطلان انحصار أحكام الإسلام في القضية الحقيقية.

(2) انظر: عبد الفتاح الحسيني المراغي، **العناوين الفقهية**، مصدر سابق، عنوان 1، ج 1، ص 22. وحسن الموسوي البجنوردي، **القواعد الفقهية**، مصدر سابق، ج 2، ص 40؛ محمد كاظم مصطفوي، **القواعد**، مصدر سابق، ص 42؛ محمد فاضل اللنكراني، **القواعد الفقهية**، مصدر سابق، ج 1، ص 297.

«الأصل الأوّلي الإثباتي» هو الأصل الذي يكشف عن مراد صاحب الحديث، لا «الأصل العملي» الذي يحدّد فقط الوظيفة العملية للمكلّف عند الشكّ في الحكم، وبما أنّ الاستصحاب من الأصول العملية فلا يمكن لاستصحاب الحكم في زمن الصدور أن يكون مستنداً إلى «الأصل الأوّلي الإثباتي».

المطلب الثاني: أنّ محلّ كلامنا هو الشكّ في أنّ الحكم الصادر هل هو حكم الدين الثابت والباقي أو أنّه الحكم الظرفي، والاستصحاب فيه هو من استصحاب الكلي من القسم الثاني.

وتوضيح المطلب: إذا افترضنا أنّا نعلم بأنّ الحكم كان موجوداً في ما سبق، ولكنّنا لا نعلم بأنّه هل هو موجود ضمن فرده الطويل أو ضمن فرده القصير؛ كأن يكون لدينا علم إجمالي بأنّه قد طرأ حدث ووضوء، لكن لا نعلم أنّ الحدث هو حدث أصغر زال بالوضوء، أو أنّه حدث أكبر لم يزل بالوضوء. ففي هذه الحالة يكون لدينا شكّ في بقاء ذلك الحدث، وعند ذلك يطرح السؤال التالي: هل يمكن استصحاب كلّي الحدث ـ الجامع بين الحدث الأصغر والحدث الأكبر ـ أم لا يمكن ذلك؟ فيقال لهذا الاستصحاب استصحاب الكلّي من القسم الثاني.

والجواب الذي ذكر في علم الأصول هو أنّه إذا كان للجامع أثر شرعي في حدّ نفسه، يكون هذا الاستصحاب صحيحاً، بينما إذا كان للجامع أثر في خصوص أحد فرديه فلا يكون الاستصحاب جارياً عندئذٍ؛ لأنّ الفرد القصير الأمد قد زال حتماً، والفرد الطويل غير متيقّن الوجود من أساسه. وعلى أساس ذلك لا يجري الاستصحاب في كلا هذين الفردين، ومن هنا يقال إنّه لا يمكن استصحاب الكلّي والجامع[1].

---

(1) انظر: محمد باقر الصدر، **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق، ج 6، ص 242 ـ 262. ومحمد كاظم الخراساني، **كفاية الأصول**، مصدر سابق، ص 406.

وعليه فهل محلّ كلامنا من القسم الذي يوجد للجامع في حدّ نفسه أثر أم لا؟ للإجابة عن هذا السؤال لا بدّ من عرض احتمالين مستقلّين:

الاحتمال الأول: أن يكون ذلك الحكم قد صدر من المعصوم (ع) عن شأن الرسالة وبيان الدين، وفي هذه الحالة، يكون استصحابه صحيحاً؛ لأنّه تمّ استصحاب الحكم الشرعي.

الاحتمال الثاني: أن لا يكون الحكم صادراً عن شأن الرسالة وبيان الدين، بل كان صادراً عن شأن الحكومة مثلاً، ففي هذه الحالة سوف يكون للاستصحاب أثر شرعيّ؛ لأنّ الحكم الحكومتي للمعصوم (ع) هو موضوع حكم «وجوب إطاعة الحاكم الشرعي»، واستصحاب موضوع حكم شرعي يعدّ استصحاباً صحيحاً.

وعلى ضوء ذلك نقول: بما أنّ كلا الطرفين له أثر شرعي فلا يكون ثمة مانع من جريان الاستصحاب. نعم، جريان الاستصحاب في الاحتمال الثاني مشروط بقبول جريان الاستصحاب عند الشكّ في المقتضي؛ لأنّ الشكّ في بقاء الحكم الحكومتي في الأزمنة اللّاحقة هو نوع من الشكّ في المقتضي.

3. 6. الدليل السادس: أشرفية منصب النبوّة من منصب الإمامة والقضاء

إذا كان لدينا حكم صادر عن شأن الرسالة فيعدّ حكماً دينياً وثابتاً، بينما إذا كان صادراً عن شأن الحكومة أو القضاء فالحكم المستفاد منه هو حكم قضائي أو حكومتي، وسوف يكون متغيّراً، وإن أمكن استفادة أحكام ثابتة منه بالدلالة الالتزامية. وعليه، فإذا قبلنا بأشرفية منصب النبوّة قياساً بالمناصب الأخرى، فيمكن أن يقال إنّ هذه الأشرفية تستطيع أن تفيد ثبات الحكم. وإلى ذلك يشير الأسنوي ـ

بعد بيانه للمناصب الثلاثة التي للنبي الأكرم (ص) ـ بقوله:

«إنّ ما ورد بلفظ يحتمل ردّه إلى المناصب الثلاثة [النبوّة والإمامة والقضاء] يحمل الشافعي على التشريع العام؛ لأنّه الغالب من أحواله (ص)، ولأنّه المنصب الأشرف و...»[1].

وسوف نعمل على نقد التعليل بكون منصب النبوّة هو الغالب قياساً بالمناصب الأخرى، عند كلامنا على الدليل على حمل الفرد المشكوك على الغالب (الدليل الثامن)، لكن نحاول الآن مناقشة دليله الثاني فقط، وهو كون منصب النبوّة أشرف المناصب.

مناقشة

المطلب الأول: يعتبر في العقيدة الشيعيّة أنّ منصب إمامة النبي الأكرم (ص) أشرف مناصبه؛ لأنّ أصل منصب الإمامة أشرف من منصب النبوّة، وهذا ما تشير إليه الآية الكريمة:

﴿وَإِذِ ٱبْتَلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ رَبُّهُۥ بِكَلِمَـٰتٍ فَأَتَمَّهُنَّ ۖ قَالَ إِنِّى جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا ۖ قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِى ۖ قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّـٰلِمِينَ﴾[2].

ويقول العلّامة الطباطبائي في توضيح هذه الآية المباركة:

«قوله إماماً، مفعول ثانٍ لعامله الذي هو قوله: جَاعِلُكَ، واسم الفاعل لا يعمل إذا كان بمعنى الماضي، وإنّما يعمل إذا كان بمعنى الحال أو الاستقبال، فقوله إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَاماً، وعدٌ له (ع)

---

(1) عبد الرحيم الأسنوي، **التمهيد في تخريج الأصول على الفروع**، مصدر سابق، ص 153، نقلاً عن: (محمد سليمان الأشقر، **أفعال الرسول ودلالتها على الأحكام الشرعية**، مصدر سابق، ج 1، ص 438).

(2) سورة البقرة (2): الآية 124.

بالإمامة في ما سيأتي، مع أنّه وحي لا يكون إلّا مع نبوّة، فقد كان (ع) نبياً قبل تقلّده الإمامة، فليست الإمامة في الآية بمعنى النبوّة»[1].

وعليه، فيمكن استخلاص النتيجة القائلة بأنّ منصب الإمامة أشرف من منصب النبوّة.

المطلب الثاني: إذا اعتبرنا أنّ منصب الإمامة مغاير لمنصب النبوّة[2]، أو قلنا إنّ منصب النبوّة أشرف من منصب الإمامة، فلن يكون الاستدلال بها لإثبات صدور الكلام من ذلك المنصب صحيحاً؛ لأنّا إذا قسنا النبوّة بالحكومة وغيرها فسيكون لها أشرفية ذاتيّة وفي عالم الواقع، والحال أنّ كلامنا في مقام الإثبات ومعرفة شأن صاحب الحديث، وهذا ما لا يمكن إدراكه بذلك؛ إذ كثيراً ما يتكلّم النبي بكلام في مقام الحكومة، ومع ذلك يكون شأن نبوّته أشرف وأعلى من شأن حكومته. وعليه فكون شأن النبوّة أشرف من شأن الحكومة لا يفيدنا على مستوى الإثبات، ولا يكشف لنا مراد صاحب الحديث والوجهة التي تكلّم فيها[3].

المطلب الثالث: من الممكن الدفاع عن الاستدلال المذكور بالقول إنّ أشرفية شأن النبوّة يوجب حصول ارتكاز في أذهان الناس مفاده أن يكون كلام النبي صادراً عن شأن النبوّة إلّا أن ينهض دليل على خلاف ذلك.

---

(1) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق، ج 1، ص 270، ذيل الآية 124 من سورة البقرة.

(2) إذ الأمر كذلك لقوّة احتمال أنّ أشرفية منصب الإمامة على منصب النبوّة عند الشيعة، ليست منوطة بشأن الحكومة، بل ترجع إلى الولاية التكوينية أو إلى أمر آخر.

(3) حسن علي علي أكبريان، **در آمدى بر قلمرو دين**، مصدر سابق، ص 129.

ولكن هذا الدفاع مبني على القبول بوجود ارتكاز عام بأنّ الأصل الأوّلي في كلام الإنسان ـ فيما إذا كان يتّصف بأكثر من عنوان وشأن ـ أن يكون صادراً عن الشأن الأشرف له.

وهنا نقول إذا كان هذا المبنى يرجع إلى الدليل الثامن والعاشر[1] فلن يكون دليلاً مستقلاً بل سيكون واحداً من هذين الدليلين، وستتمّ مناقشته ضمنهما، وأما إذا كان دليلاً مستقلاً، فلا بدّ من أن يستدل على مبنى هذا الدليل أولاً، وبما أنّ أصل هذا المبنى لم يثبت بعد، فسيكون مجرّد دعوى بلا دليل.

3. 7. الدليل السابع: الفائدة الأكبر من حمل الرواية على صدورها عن شأن النبوّة

من الأدلّة التي نسبت إلى الشافعي، أنّه إذا علمنا أنّ الرواية صدرت عن شأن الرسالة فسيكون لها فائدة أكبر، وقد ذكر الأسنوي في تتمّة الكلام السابق: «ولأنّ الحمل عليه أكثر فائدة فوجب المصير إليه»[2].

والظاهر أنّ المقصود من الاستدلال المذكور أنّه إذا كانت الرواية القائلة «من أحيا أرضاً ميتة فهي له» قد صدرت عن شأن حكومة النبي (ص)، فسوف يترتّب عليها جواز إحياء الأرض وملكيتها في خصوص عصر النبي، أما جواز إحياء الأرض في ما

---

(1) وهما: «حمل الفرد المشكوك بين الكلي الغالب والنادر على الفرد الغالب» و«الإطلاق المقامي لأدلّة الأحكام هو صدور الحكم عن شأن بيان الدين».

(2) عبد الرحيم الأسنوي، **التمهيد في تخريج الأصول على الفروع**، مصدر سابق، ص 153، نقلاً عن: (محمد سليمان الأشقر، **أفعال الرسول ودلالتها على الأحكام الشرعية**، ج 1، ص 438).

بعد ذلك العصر فهو متوقّف على إذن الحاكم، بينما إذا كانت هذه الرواية صادرة عن شأن الرسالة، فمضافاً إلى أنّه يثبت بها جواز إحياء الأرض وملكيتها في العصور اللاحقة لعصر النصّ، فلن نكون بحاجة إلى إذن الحاكم فيَ ذلك. وفي مثل هذه الحالة سيترتّب على حمل الرواية على صدورها عن شأن الرسالة فائدة أكبر، وهذه الفائدة الأكبر توجب حمل الرواية عليها.

مناقشة

أولاً: إنّ الاستفادة من روايةٍ ما لا بد من أن تكون مسبوقة بحجية دلالتها ومعرفة جهة صدورها قبل ذلك، وبعبارة أخرى لا بدّ من معرفة جهة صدور الرواية ثم استفادة الحكم عقبها، والحال أنّ الاستدلال المذكور يريد من أول الأمر أن يثبت شأن صدور الحكم من طريق الحكم[1].

وثانياً: إنّ الحكمين المستفادين من كون رواية إحياء الموات صادرة عن شأن الرسالة أو الحكومة ليسا على نحو الأقل والأكثر، بل هما حكمان متباينان؛ أي ليس الأمر أن يقال مثلاً بأنّ ما يستفاد من هذه الرواية حكم واحد بناء على كونها صادرة عن شأن الحكومة، وحكمان إذا كانت صادرة عن شأن الرسالة، كي يمكن القول إنّ حمل الرواية على صدورها عن شأن الرسالة فيه فائدة أكثر، بل ما يكون لدينا في الصورة الأولى حكم مقيد، بينما نحصل في الصورة الثانية على حكم مطلق[2].

---

(1) حسن علي علي أكبريان، **در آمدى بر قلمرو دين**، مصدر سابق، ص 130.

(2) وبتعبير أدقّ، نحصل في الصورة الأولى على المدلول المطابقي للحكم المؤقّت، بينما نحصل في الصورة الثانية على حكم ثابت. ففي الصورة الأولى ـ مضافاً إلى =

وثالثاً: إذا افترضنا أنّ حمل الرواية على شأن النبوّة كان بسبب الاستفادة الأكثر، فلا دليل لدينا على وجوب حمل كهذا، وحينما لا يكون لدينا دليل على مثل هذا الحمل، فسوف يحصل لدينا شكٌّ في الاستفادة الأكثر من الرواية التي وردت لإثبات حكم زائد، وعندئذٍ لا بدّ من الرجوع إلى الأصول العملية المرتبطة بها؛ فمثلاً إذا كان لدينا حكم زائد مشكوك فيه بالوجوب أو الحرمة، فستؤدّي أصالة البراءة إلى انتفائهما عنه.

3. 8. الدليل الثامن: حمل الفرد المشكوك بين الكلّي الغالب والنادر على الغالب

يقول الشهيد الأول في كلام له في فائدة من القاعدة 62 في كتابه القواعد:

«تصرّف النبي (ص) تارةً بالتبليغ وهو الفتوى، وتارة بالإمامة؛ كالجهاد والتصرّف في بيت المال، وتارة بالقضاء؛ كفصل الخصومة بين المتداعيين بالبينة أو اليمين والإقرار. وكلّ تصرّف في العبادة فإنّه من باب التبليغ. وقد يقع التردّد في بعض الموارد بين القضاء والتبليغ... ولا ريب في أنّ حمله على الإفتاء [وصدوره عن شأن التبليغ] أولى؛ لأنّ تصرّفه (ع) بالتبليغ أغلب [من التصرّفات الأخرى] والحمل على الغالب أولى من النادر»[1].

= المدلول المطابقي ـ ثمة مدلول التزامي يدلّ على أحكام ثابتة أخرى؛ من قبيل «جواز إذن الحاكم في إحياء الأرض»، و«توقّف إحياء الأرض على إذن الحاكم».

(1) محمد بن علي الجزيني العاملي (الشهيد الأول)، **القواعد والفوائد**، مصدر سابق، ج 1، ص 215 ـ 216.

ويقول الشهيد الثاني: بعد شرحه لهذا المطلب:

«وأغلبية تصرّفه بالتبليغ يرجّح الأول ترجيحاً للغالب على النادر»[1].

وقد أيّد الميرزا القمّي كلام الشهيد الأول، وقال:

«إنّ التصرّف بالتبليغ أغلب، فلا بدّ من الحمل عليه»[2].

كما إنّ بعض علماء السنّة يميلون إلى هذا القول، إذ ينقل القرافي فتوى مالك والشافعي في مسألة جواز إحياء الأرض بدون إذن الإمام ويعلّل ذلك، قائلاً:

«قوله (ص): من أحيا أرضاً ميتة فهي له، اختلف العلماء ـ (رض) ـ في هذا القول؛ هل تصرّف بالفتوى فيجوز لكلّ أحد أن يحيي؛ أذن الإمام في ذلك الإحياء أم لا، وهو مذهب مالك والشافعي (رض) ومذهب مالك والشافعي في الإحياء أرجح؛ لأنّ الغالب في تصرّفه (صلّى الله عليه وآله) الفتيا والتبليغ، والقاعدة أنّ الدائر بين الغالب والنادر إضافته إلى الغالب أولى»[3].

كما يقول محمد سليمان الأشقر:

«إذا تردّد الفعل بين أن يكون دنيوياً أو دينياً، حُمل على الديني؛ لأنّه الأكثر من أفعاله (ص)»[4].

---

(1) زين الدين الجبعي العاملي (الشهيد الثاني)، **تمهيد القواعد**، مصدر سابق، ص 241 ـ 242.

(2) أبو القاسم القمي، **قوانين الأصول**، المكتبة العلمية الإسلامية، خط عبد الرحيم، طهران، لا تا، ص 494.

(3) أحمد القرافي (شهاب الدين)، **الفروق**، مصدر سابق، ج 1، ص 205، الفرق السادس والثلاثون، المسألة الثانية.

(4) محمد سليمان الأشقر، **أفعال الرسول ودلالتها على الأحكام الشرعية**، مصدر =

مناقشة

يلاحظ أنّ دليل حمل الفرد المشكوك على الغالب كان محطّ اهتمام الفقهاء الشيعة والسنّة على السواء، لكن لا بدّ من معرفة مبنى هذا الدليل ومدى اعتباره؟ فإن كان الفقهاء السنّة يتمسّكون بهذا الدليل، فقد يكون ذلك بسبب إفادته الظنّ، ويكون حجّة عندهم كسائر الأدلّة الظنية ـ كالقياس ـ من باب حجّية الظنّ. بينما الشيعة الذين لا يرتضون مثل هذه الأدلّة، عليهم أن يثبتوا اعتبار ذلك، باستثناء الميرزا القمي (ره) لاعتقاده بأنّ انسداد باب العلم والعلمي يوجب حجّية مطلق الظنّ، وعليه ـ وعلى فرض إفادته للظنّ ـ فيمكنه الدفاع عن التمسّك بهذا الدليل، لكن ما هو المسوّغ عند أمثال الشهيد الأول والشهيد الثاني رحمهما الله ـ الذين لا يرون حجّية مطلق الظنّ ـ في التمسّك بهذا الدليل؟ يشار إلى أنّ الشهيد الثاني (ره) بعد تمسّكه بهذا الدليل تمسّك بدليل آخر أيضاً، وهو ما ذكرناه في الأصل الأوّلي أي التمسّك بعموم أدلّة التأسّي.

وقد ذكرنا في كتابنا (درآمدى بر قلمرو دين ـ مدخل إلى بيان حدود الدين)، احتمال أن يكون مراد الشهيد الثاني (ره) من هذا الدليل هو «الإطلاق المقامي»، لا ما ذكره الميرزا القمي كقاعدة عامّة يمكن أن تجري في موارد أخرى، ومراد الكاتب من دليل

= سابق، ج 1، ص 248. وقد افترض في هذا الكلام أنّه إذا كان الفعل دنيوياً فحتماً لا يكون دينياً، ومن هنا فقد جعل الفعل الدنيوي مقابل الفعل الديني، والحال أنّ هذا الفرض بحاجة إلى دليل وإثبات، إذ من الممكن أن يكون لدينا فعل دنيوي وفي الوقت ذاته يكون دينياً. ولن نتعرّض لمناقشة هذا الكلام، بل نشير فقط إلى أنّ الدليل الذي ذكره على كون الفعل المشكوك به دينياً محلّ نظر عندنا (حسن علي علي أكبريان، **در آمدى بر قلمرو دين**، مصدر سابق، ص 93).

الإطلاق المقامي ليس ما ذكر عن الإمام الخميني (ره) من الدليل الثاني «الإطلاق المقامي دليل استمرار الحكم»، بل المراد منه بيان آخر للإطلاق المقامي الذي سيأتي كدليل مستقلّ وهو الدليل العاشر.

وعلى أي حال، إذا كان مراد الشهيد الثاني (ره) من الدليل المذكور هو الدليل الذي ذكره علماء السنّة والميرزا القمي، فمبنى هذا الدليل غير واضح عنده، إذ ثبت في أصول الفقه أن عدم وجود دليل على حجية ظنّ، دليل على عدم حجيته[1]، بينما إذا كان مراده من هذا الدليل هو «الإطلاق المقامي للدليل في صدور الحكم عن شأن بيان الدين» فسوف يأتي توضيحه ومناقشته.

3. 9. الدليل التاسع: الإطلاقات والعمومات التي توجب حجية جميع أفعال النبي (ص)

تدلّ بعض الآيات القرآنية بالإطلاق أو بالعموم على حجية جميع أفعال النبي الأكرم (ص)؛ من قبيل: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ﴾[2].

﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِى رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾[3].

﴿أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ﴾[4].

---

(1) انظر: محمد رضا المظفّر، **أصول الفقه**، مصدر سابق، ج 2، ص 16، مبحث المناط في إثبات حجية الأمارة، لإثبات بطلان هذه القاعدة، انظر: محمد علي التوحيدي، **مصباح الفقاهة في المعاملات** (تقريرات دروس آية الله السيد أبو القاسم الخوئي)، ط 4، مؤسسة أنصاريان للطباعة والنشر، قم، 1427هـ.ق، ج 6، ص 16.

(2) سورة الحشر (59): الآية 7.

(3) سورة الأحزاب (33): الآية 21.

(4) سورة النساء (4): الآية 59.

وجه الاستدلال بهذه الآيات لإثبات أنّ الأصل الأوّلي هو الثبات كما يلي: يفرض القرآن وجوب إطاعة كلّ ما يأمر به النبي الأكرم (ص) على كلّ فرد من الناس، فإطاعة الأحكام التي كانت واجبة على الجميع في عصر الرسول، هي واجبة علينا أيضاً. وبناء عليه، فكلّ حكم نشكّ في أنّ إطاعته واجبة علينا أم لا، ينبغي علينا امتثاله، إلّا أن يكون لدينا دليل خاص على جواز المخالفة.

يقول الشهيد الثاني حول دلالة فعل المعصوم (ع):

«وإذا أمكن حمل فعله (ص) على العبادة أو العادة، ففي حمله على العادة لأصالة عدم التشريع أو العبادة، لأنّه بعث لبيان الشرعيات خلاف، ويتفرّع عليه أمور؛ منها جلسة الاستراحة و... وعندنا ذلك كلّه محمول على الشرعي لعموم أدلّة التأسّي»[1].

وفي بحث مشابه لهذا البحث ـ أي عند الشكّ في أنّ فعل النبي (ص) من الأمور المختصّة به أم لا ـ يقول الشيخ المظفّر:

«فإذا صدر منه فعل ولم يعلم اختصاصه به فالظاهر في فعله أنّ حكمه فيه حكم سائر الناس، فيكون فعله حجّة علينا وحجّة لنا لا سيما مع ما دلّ على عموم حسن التأسّي به»[2].

وكلام الشيخ المظفّر (ره) وإن كان في مورد الشكّ في فعل النبي من جهة كونه مختصًّا به أم لا، إلّا أنّه شامل لبحثنا أيضاً؛ إذ استدلّ في كلامه بأمرين: أحدهما بظاهر الفعل والآخر بعمومات حسن التأسّي، ومقصدنا هذا المقام الدليل الثاني فقط.

---

(1) زين الدين الجبعي العاملي (الشهيد الثاني)، **تمهيد القواعد**، مصدر سابق، القاعدة 87، ص 236.

(2) محمد رضا المظفّر، **أصول الفقه**، مصدر سابق، ج 2، ص 69.

مناقشة

إنّ موضوع هذه الآيات هو «الرسول» لا «محمد بن عبد الله» (ص)، وإذا قلنا إنّه لا انصراف فيها إلى جهة الرسالة، فلا أقلّ، لا نسلّم بوجود إطلاق فيها يشمل الموارد والجهات الأخرى للرسول (ص)، وعليه فتكون شاملة فقط لكلامه وفعله الصادر عن شأن الرسالة. ومن هنا، فعندما لا نحرز أنّ كلامه وفعله قد صدر عن شأن الرسالة، لا تكون آيات التأسّي ووجوب إطاعته شاملة لها. نعم، هذه الآيات تثبت وجوب الإطاعة على جميع الناس في عصر الرسول بالنسبة إلى كافّة الأحكام؛ سواء كانت صادرة عن شأن الرسالة أم عن شأن آخر، أما القول إنّ التمسّك بهذا الإطلاق في عصرنا هذا في ما يرتبط بالأحكام الصادرة عن غير شأن الرسالة، فهو باطل. وبعبارة أخرى: أنّ التمسّك بهذه الآيات لإثبات أنّ كلام النبي وفعله قد صدر عن شأن الرسالة، هو من التمسّك بالعام في الشبهة المصداقية[1]، وقد ذكر الأصوليون أنّه لا يصحّ.

3. 10. الدليل العاشر: الإطلاق المقامي لأدلّة الأحكام يقتضي صدور الحكم عن شأن بيان الدين

الدليل الذي ذكرته في كتابي (درآمدى بر قلمرو دين «مدخل إلى بيان حدود الدين»)على الأصل الأوّلي للثبات عبارة عن الإطلاق المقامي لأدلّة الأحكام في صدورها عن شأن بيان الدين. وتوضيح الإطلاق المقامي يحتاج إلى مقدّمات:

المقدّمة الأولى: إنّ أول ما تعرّف عليه المسلمون في عصر

(1) حسن علي علي أكبريان، **در آمدى بر قلمرو دين**، مصدر سابق، ص 133.

النبي الأكرم (ص) عن كلامه وشأن صدوره هو شأن الرسالة. ففي مدّة ثلاث عشرة سنة كان الشأن الوحيد ـ أو الغالب ـ الذي يتكلّم به النبي (ص) هو شأن الرسالة وبيان الدين[1]. أمّا بعد هجرته فقد تغيّر الحال بسبب تصدّيه المباشر للحكومة ورئاسة الدولة الإسلامية ـ مضافاً إلى مهمّة بيان الدين ـ وقد أثبتت الآيات القرآنية شأن الحكومة والقضاء له، فضلاً عن ثبوت شأن الرسالة وبيان الدين. لكن مع ذلك كلّه كانت الجهة الأبرز في كلامه وفعله ـ حتى بعد هجرته إلى المدينة ـ هي شأن الرسالة؛ بحيث إنّ كلّ ما كان يقوم به ويقوله كان المسلمون يعتبرونه سنّة إسلامية، بل كانوا يتأسّون أحياناً بفعله الخاص. وبعبارة أخرى: كان المرتكز في أذهان المسلمين في عصر النبي الأكرم (ص) أنّ كلّ ما يقوله أو يفعله هو من الدين، إلّا أن يعرفوا من خلال قرائن خارجية أنّ هذا الكلام لم يكن من الدين.

المقدّمة الثانية: إنّ وجود مثل هذا الارتكاز في أذهان المسلمين كان سبباً في أن يبادر النبي ـ عندما لا يكون كلامه صادراً عن شأن الرسالة ـ إلى الإشارة إلى أنّ هذا الكلام ليس كذلك؛ منعاً من الفهم الخاطئ الذي قد يقع فيه المسلمون نتيجة ارتكازهم هذا، خصوصاً مع الأخذ بالاعتبار أمرين:

أ) إنّ المسلمين كانوا يواظبون على نقل جميع ما يسمعونه أو يرونه من النبي إلى الآخرين؛ كي يطّلع الآخرون على ما قاله وفعله (ص).

(1) كان النبي قبل الهجرة يقضي بين الناس، بل كان لديه قيادة سياسية أيضاً، لكن قيادته لم تكن بالشكل الذي آلت إليه بعد هجرته إلى المدينة. ولهذا السبب نرى أنّ الكلام الصادر عن شأن الحكومة قبل الهجرة أقل بكثير من الكلام الصادر عن شأن الرسالة.

ب) إنّ النبي الأكرم (ص) هو نبي الدين الخاتم، وأنّ هذا الدين سيبقى وينتقل إلى الأجيال اللّاحقة حتى آخر الزمان، وهذا الأمر كان ملحوظاً من قبل النبي.

هذان الأمران مضافان إلى ضرورة الصدق في الرسالة، فَرَضَتْ على النبي الأكرم (ص) أن يتحفّظ من الفهم الخاطئ للمسلمين. وعلى هذا الأساس، فإذا لم نشاهد في مثل هذه الأمور أي إشارة من قبله، فسوف نحرز أنّ كلامه وفعله كان صادراً عن شأن الرسالة وبيان الدين. وبما أنّه ينبغي عليه أن يبيّن عدم كون هذا الكلام والفعل دينياً ـ فيما إذا لم يكن كذلك ـ ولم يُصرَّح به بشكل واضح وبيّن، فسوف يكون عدم بيانه دليلاً على عدم إرادته، وهو ما يسمّى بـ «الإطلاق المقامي».

المقدّمة الثالثة: المقدّمتان الأولى والثانية تصدقان على الروايات التي تصلنا عن الأئمّة الأطهار (ع) أيضاً؛ إذ إنّ رأي الشيعة في كلام وفعل الأئمّة الأطهار وفاطمة الزهراء (ع) هو تماماً كرأيهم بكلام النبي وفعله (ص)؛ فهم يعتبرون كلّ ما يصدر عنهم حجّة. مضافاً إلى المقدمتين السابقتين، تأتي الروايات الصادرة عن الإمام الحسين (ع)، وفي ما بعد إذ لم يكن للأئمّة حكومة ظاهريّة أقوى وأظهر في كونها صادرة عن شأن الرسالة، خصوصاً في عصر الإمام الصادق (ع) الذي كان عليه أن يبيّن رأي أهل البيت: مقابل فتاوى المجتهدين في عصره.

3. 10. 1. شواهد الارتكاز في الإطلاق المقامي

نورد في ما يأتي بعض ما يثبت أو يمكن أن يكون مؤيداً لوجود مثل هذا الارتكاز:

الشاهد الأول:

الآيات التي تمضي كلام النبي (ص) وفعله مطلقاً؛ من قبيل الآيات:

- ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ﴾[1].
- ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِى رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾[2].
- ﴿أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ﴾[3].
- ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ ۝٤﴾[4].
- ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾[5].

وقد كان لهذه الآيات أثران:

الأول: إنّ كلام النبي وفعله ممضى ومؤيد من قبل الله تعالى؛ لكن هذا لا يكفي وحده لإثبات المطلوب عندنا؛ لأنّه من الممكن أن يقال إنّ الله تعالى قد أمضى كلام النبي وفعله المرتبط بجهة الحكومة عنده بوصفه حكماً مؤقّتاً، فلا يكون دليلاً على ثبات واستمرار الحكم.

الثاني: إنّ هذه الآيات هي التي توجب حصول حالة من التوقّع لدى المخاطبين لبيان الدين من كلام النبي وفعله؛ أي أنّ الله تعالى ـ من خلال القرآن ـ قد أوجد هذه الحالة من التوقع في أذهان

---

(1) سورة الحشر (59): الآية 7.

(2) سورة الأحزاب (33): الآية 21.

(3) سورة النساء (4): الآية 59.

(4) سورة النجم (53): الآية 3.

(5) سورة النحل (16): الآية 44.

المسلمين، ومن الطبيعي أنّ هذا الانتظار والتوقّع هو السبب في ظهور هذا الارتكاز المذكور.

إشكال: لقد ذكر الكاتب ـ عند مناقشة الاستدلال بإطلاق هذه الآيات وعمومها على الأصل الأوّلي (الدليل التاسع) ـ أنّ التمسّك بهذه الآيات لوجوب اتباع النبي في فعله وقوله، متوقّف على إثبات أنّ أكثر كلامه أو فعله صادر عن شأن الرسالة، ومن هنا فقد اعتبر أنّ التمسّك بهذه الآيات لإثبات أنّ كلامه أو فعله قد صدر عن شأن الرسالة أمر باطل، لكنّه اعتبر هنا أنّ هذه الآيات منشأ إيجاد الارتكاز المذكور. ألا يوجد تهافت في هذا الكلام؟

الجواب: **أولاً**: ثمّة اختلاف واضح بين الدعوى السابقة التي تريد أن تثبت ـ بالتمسّك بالآيات المذكورة ـ كون جميع كلام النبي وفعله جزءاً من الدين، وبين الدعوى الجديدة التي تفيد بأنّ هذه الآيات هي التي توجب حصول هذا الارتكاز بين المسلمين، والتي تفترض أنّ جميع ما يصدر من النبي هو جزء من الدين. والفرق واضح بين إثبات مطلب وبين تكوين ارتكاز ذلك المطلب.

ثانياً: إنّ الادعاء السابق يرى أنّ الآيات المذكورة دليل تامّ على الأصل الأوّلي للثبات، في حين أنّ هذا الادعاء يرى أنّها منشأ ظهور ارتكاز ذهني بين المسلمين، والارتكاز الذهني ليس بنفسه دليلاً وحجّة على الأصل الأوّلي للثبات، بل يمكن أن يكون عاملاً في ظهور دليل آخر؛ وهو الإطلاق المقامي.

الشاهد الثاني:

دلالة بعض ما نقل على وجود هذا الارتكاز؛ من قبيل:

النقل الأول

عن أبي عبد الله (ع) قال: قف في ميسرة الجبل؛ فإنّ رسول

الله (ص) وقف بعرفات في ميسرة الجبل، فلمّا وقف جعل الناس يبتدرون أخفاف ناقته فيقفون إلى جانبه، فنحّاها ففعلوا مثل ذلك، فقال: أيها الناس إنّه ليس موضع أخفاف ناقتي الموقف، ولكن هذا كلّه موقف، وأشار بيده إلى الموقف[1].

ويظهر من هذه الرواية أنّ المسلمين كانوا يتّبعون النبي (ص) في كيفية القيام بأعمال الحج، ويرون جميع ما يقوم به حكماً إلهياً. وقد كان هذا الأمر مرتكزاً في أذهانهم في خصوص الحج للآيات المذكورة ولقول النبي (ص) للناس قبل قيامه بأعمال الحج: «خذوا عني مناسككم». وكانت هذه الجملة سبباً في أن يحمل المسلمون أفعاله في الحج على أنّها من الدين، وأن يضفوا عليها لوناً دينياً. وقد تركت هذه الآيات ذلك الأثر على مجموع كلام النبي وأفعاله.

ومن الطبيعي أنّه مع وجود هذا الارتكاز ينبغي على النبي أن يبيّن الموارد التي تكون على خلاف هذا الارتكاز ببيان دقيق وواضح.

النقل الثاني:

«قال ابن إسحاق: فحدثت عن رجال من بني سلمة أنّهم ذكروا أنّ الحبّاب بن المنذر بن الجموح قال: يا رسول الله أرأيت هذا

---

(1) محمد الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، مصدر سابق، كتاب الحج، باب 11، من أبواب الوقوف بعرفة، الحديث الأول. وسند هذا الحديث هكذا: محمد بن يعقوب، عن علي، عن أبيه، وعن محمد، عن الفضل، عن ابن أبي عمير، وصفوان بن يحيى، عن معاوية بن عمّار، **فهو حسن كالصحيح**.
(انظر: محمد باقر المجلسي، **مرآة العقول**، مصدر سابق، ج 18، ص 121) وللمطالعة أكثر حول هذه الرواية، انظر: الفصل الثالث من هذا الكتاب، العنوان 1. 1. 1. القرينة الصريحة، المطلب الثاني من المناقشة.

المنزل، أمنزلاً أنزلكه الله ليس لنا أن نتقدّمه ولا نتأخّر عنه، أم هو الرأي والحرب والمكيدة؟ قال (ص): بل هو الرأي والحرب والمكيدة، فقال: يا رسول الله فإنّ هذا ليس بمنزل، فانهض بالناس، حتى نأتي أدنى ماء من القوم فننزله...»[1].

وهذه الرواية وإن كانت تتعارض مع ما ذكره ابن هشام قبل ذلك[2] ـ من أنّ أمر النزول بأقرب ماء كان قد صدر مباشرة من رسول الله (ص) ـ إلّا أنّنا ننقل هذا كشاهد على وجود هذا الارتكاز بين المسلمين، علماً بأنّ مسألة الحرب وكيفيتها، والمكان الذي يختاره الرسول لينزل فيه، من جملة الموضوعات التي يكون احتمال وجود الوحي فيها أقل بكثير من سائر الموضوعات الأخرى، ولكن مع ذلك فقد احتمل الحبّاب بن المنذر أن يكون اختيار هذا الأمر قد صدر عن الوحي، وبعدما اطمأنّ إلى عدم كون اختيار هذا الأمر من الوحي أعطى رأيه فيه.

نعم، ثمة فرق بين مسألتين: إحداهما أنّ الحبّاب كان يحتمل أن يكون الوحي هو الذي اختار مكان استقرار المقاتلين، والثانية أنّه كان يحتمل أنّ هذا الحكم ثابت؛ أي قد يقال إنّه حتى لو فرض كون هذا الحكم من الوحي، يمكن أن لا يكون حكماً ثابتاً؛ لأنّ كونه وحياً أعم من ثبات الحكم[3]، لكن يمكن ادّعاء أنّ هذا الارتكاز بكون أفعال الرسول بأمر من الوحي يؤيد في النهاية ارتكاز كون أفعاله وأقواله جزءاً من الدين.

---

(1) عبد الرحمن السهيلي، **الروض الأنف في شرح السيرة النبوية لابن هشام**، تحقيق وتعليق وشرح: عبد الرحمن الوكيل لا مكان، لا تا ج 2، ص 232.

(2) المصدر نفسه.

(3) باعتبار أنّ كثيراً من الأحكام المتغيّرة التي كانت تصدر عن النبي الأكرم كانت من الوحي.

النقل الثالث:

«عن أبان الأحمر قال: سأل بعض أصحابنا أبا الحسن (ع) عن الطاعون يقع في بلدة وأنا فيها أتحوّل عنها؟ قال: نعم. قال: ففي القرية وأنا فيها أتحوّل عنها؟ قال: نعم، قال: ففي الدار وأنا فيها أتحوّل عنها؟ قال: نعم. قلت: وإنّا نتحدّث أنّ رسول الله (ص) قال: الفرار من الطاعون كالفرار من الزحف؟ قال: إنّ رسول الله (ص) إنّما قال هذا في قوم كانوا يكونون في الثغور في نحو العدو فيقع الطاعون فيخلون أماكنهم ويفرون منها، فقال رسول الله (ص) ذلك فيهم»[1].

يتّضح من هذه الرواية أنّ أبان قد اعتبر الرواية النبوية دالّة على حكم الدين الثابت، ولعل السائل قد فهم ذلك أيضاً؛ لأنّه طرح سؤاله بعدّة أوجه لكي يطمئنّ بالجواب.

وفي رواية أخرى، سأل علي بن المغيرة الإمام الصادق (ع) هذا السؤال، ورأى أنّ الجواب منافٍ لما ورد في روايات النبي، فأجابه الإمام (ع) بهذا الجواب[2].

وهاتان الروايتان تفيدان ارتكاز عامّة المسلمين في إثبات المقدّمة الأولى.

النقل الرابع:

«عن محمد بن مسلم وزرارة، عن أبي جعفر (ع): أنّهما سألاه

---

(1) محمد بن علي (الشيخ الصدوق)، **معاني الأخبار**، تصحيح: علیأكبر غفاري، انتشارات إسلامي، لا مكان، 1361ه.ش، ص 254؛ محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، مصدر سابق، ج 6، ص 121 ـ 122.

(2) محمد بن علي (الشيخ الصدوق)، **علل الشرائع**، مصدر سابق، ص520؛ محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، المصدر نفسه ج 6، ص 121.

عن أكل لحوم الحمر الأهلية، فقال: نهى رسول الله (ص) عن أكلها يوم خيبر، وإنّما نهى عن أكلها في ذلك الوقت لأنّها كانت حمولة الناس، وإنّما الحرام ما حرّم الله في القرآن...»[1].

يفهم من جواب الإمام في هذه الرواية أنّ محمد بن مسلم وزرارة قد سألا عن أكل لحم الحمر الأهلية بذهنية خاصّة؛ بمعنى أنّهما سألا عن ذلك، مع التفاتهما إلى النهي الذي كان قد صدر من رسول الله (ص)، وظنّا أنّ ذلك النهي كان تحريماً شرعياً لأكل لحم الحمر، إلّا أنّ جواب الإمام (ع) صحّح هذا الفهم الخاطئ لهما.

وقد حاولت أن أثبت وجود هذا الارتكاز بالبحث في أبواب فقهية مختلفة وموضوعات متغايرة، كي لا يظن القارئ بأنّ هذا الارتكاز كان في خصوص العبادات فقط.

الشاهد الثالث:

الفصل بين الحكم الثابت والحكم المتغيّر من الأمور التي كانت صعبة جداً على الناس في عصر الرسول الأكرم (ص)؛ لأنّهم كانوا يواجهون هذا النوع من الأحكام لأول مرّة. وصعوبة الفصل بين الأحكام الثابتة والمتغيّرة كانت السبب في أن يرى هؤلاء جميع كلام النبي وفعله جزءاً من الدين، إلّا في الموارد التي يبيّن النبي خلاف ذلك، أو يتّضح لهم بشكل يقيني أنّ مراده غير ذلك[2].

---

(1) محمد الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، مصدر سابق، كتاب الأطعمة والأشربة، الباب 4، الرواية الأولى، ج 16، ص 323.

(2) لا يقال: إنّ أولئك لا يستطيعون التفكيك أما نحن فنستطيع ذلك، لأنّ فهم الناس في عصر الرسول مهم بالنسبة إلينا، ويكفينا في المقام أن نثبت أنّهم لم يكونوا قادرين ـ أو لم يكن سهلاً عليهم ـ أن يفصلوا بين الحكم الثابت والحكم المتغيّر في ذلك العصر.

نعم، يحتمل أن يكون الفرق بين الأحكام الثابتة والأحكام المتغيّرة قد اتّضح جداً في عصر الخلفاء؛ لأنّ الخلفاء الثلاثة لم يكونوا يتصدّون لبيان الدين والكلام عن شأن الرسالة، وعليه ففي زمن خلافة أمير المؤمنين (ع) كانت تجربة الناس في الفرق بين أحكام الدين وأحكام الحكومة قد بلغت مرحلة النضج والكمال، ومن هنا يكون هذا الشاهد جارياً وصادقاً على كلام النبي (ص)، من دون أن يكون جارياً على كلام الأئمّة (ع).

الشاهد الرابع

يعتبر القرآن أنّ شأن حكومة النبي وقضائه شأن ديني؛ أي أنّ الله تعالى قد أوجب على المسلمين في القرآن الكريم اتباع النبي الأكرم في المسائل الحكومتية والقضائية، كما إنّ المسلمين كان يتعاملون مع هذين الشأنين الصادرين من النبي على أنّهما شأنان دينيان. ولهذا حتى بعض علمانيي المسلمين المعاصرين الذين يرون أنّ حكومة النبي لم تكن شأناً دينياً له يعتقدون بأنّ هذين الشأنين كانا بالنسبة إلى المسلمين شأنين دينيّين[1].

وكون هذين الشأنين دينيين أدّى إلى أن يأخذ أي كلام وفعل صادر عن النبي الأكرم (ص) عن شأن الحكومة والقضاء لونَ الدين، وقد استُدِلّ على هذا الارتكاز في المقدّمة الأولى لهذا الدليل.

الشاهد الخامس:

ومن الأدلّة الأخرى على هذا الارتكاز هو وجوب اتباع الناس

---

(1) انظر: علي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم في الإسلام**، بقلم محمد عمارة، ط 1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1972م، ص 145، البند 3؛ وص 149، البند 10.

للرسول الأكرم (ص) شرعاً في الأحكام الحكومتية والقضائية، والتي تُعدّ من اللوازم الدينية لهذين الشأنين، فعندما يرى الناس أنّ إطاعة الحكم الحكومتي للنبي (ص) واجب كإطاعتهم لسائر الأحكام الشرعية غير الحكومتية، ومن جهة أخرى، يكون الفصل بين الحكم الثابت والمتغيّر صعباً عليهم، فلا مناص لديهم من أن يروا جميع تلك الأحكام على السواء جزءاً من الدين.

الشاهد السادس:

من الشواهد على الارتكاز المذكور، هو الذوق الفقهي الحاكم على الفقهاء المتقدّمين، إذ إنّ كثيراً من الروايات التي تعدّ اليوم من الروايات المفيدة لحكم مؤقّت كانت بنظر الفقهاء السابقين ـ بل حتى الفقهاء المتأخّرين ـ دليلاً على ثبات الدين. ووجود مثل هذا الرأي بين الفقهاء شاهد على وجود ارتكاز بين المسلمين في هذا الأمر؛ لأنّه ثبت في أصول الفقه أنّ فهم الفقهاء لرواية ـ لا سيما إذا كان الفقهاء قريبيّن من عصر النصّ ـ كاشف عن وجود ارتكاز بين المسلمين على ذلك الفهم الخاصّ، بل يرى بعضٌ أنّ وجود ارتكاز المتشرّعة ـ في مسألة الإجماع ـ بمثابة حلقة رابطة بين فتاوى الفقهاء ورأي المعصوم (ع)، ويعتقد بأنّ فتاوى الفقهاء كاشفة عن ارتكاز المتشرّعة، وهو بدوره كاشف عن رأي المعصوم (ع)[1].

وتوجد العشرات من الشواهد الفتوائية على هذه الدعوى، لكن نقتصر على ذكر واحدة منها:

من المسائل التي طُرِحَت في كتاب الجهاد، مسألة المهادنة

(1) محمد باقر الصدر، **دروس في علم الأصول**، مصدر سابق، الحلقة الثانية والثالثة، إثبات صغرى الدليل الشرعي، مبحث الإجماع.

ووقف القتال، وقد ذكر الفقهاء المتقدّمون أنّ الحدّ الأكثر للمهادنة عند ضعف المسلمين ينبغي أن لا يزيد على عشر سنين. من هنا يكتب الشيخ الطوسي في ذلك:

فيجوز أن يهادنهم إلى عشر سنين؛ لأنّ النبي (ص) هادن قريشاً عام الحديبية إلى عشر سنين، ثم نقضوها من قبل نفوسهم، فإن هادنهم إلى أكثر من عشر سنين، بطل العقد في ما زاد على العشر، وثبت في العشر سنين[1].

وقد اعتمد هذه الفتوى قبل الشيخ الطوسي ابن الجنيد[2]،

وبعده ابن حمزة[3] والراوندي[4] والعلّامة الحلي[5] والشهيد الأول والشهيد الثاني[6]. ولا شكّ في أنّ استناد الفقهاء في تلك الفتوى إلى فعل النبي (ص) لتحديد مدّة صلح الحديبية، يشير بوضوح إلى وجود هذا الارتكاز.

---

(1) محمد بن الحسن (الشيخ الطوسي)، **المبسوط في فقه الإمامية**، ج 2، ص 51.

(2) انظر: حسن بن يوسف الحلي (العلّامة)، **تذكرة الفقهاء**، مصدر سابق، ج 9، ص 355.

(3) حمزة بن عبد العزيز الديلمي (المعروف بسلّار)، **الوسيلة إلى نيل الفضيلة**، تحقيق: عبد العظيم بكاء، مطبعة الآداب في النجف الأشرف، منشورات جمعية منتدى النشر، نجف، 1399هـ.ق، ص 225.

(4) سعيد الراوندي، **فقه القرآن**، مطبوع ضمن سلسلة الينابيع الفقهية، ج 9، ص 130.

(5) حسن بن يوسف الحلي (العلّامة)، **القواعد الفقهية**، مصدر سابق، ج 1، ص 116؛ حسن بن يوسف الحلي (العلّامة)، **منتهى المطلب**، الطبعة الحجرية، وجداني، لا مكان، 1333هـ.ق، ج 2، ص 974.

(6) زين الدين الجبعي العاملي (الشهيد الثاني)، **الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية**، مصدر سابق، كتاب الجهاد، الفصل الثاني في ترك القتال، الخامس المداهنة، ج 2، ص 399.

3. 10. 2. تنبيهات

بعد ذكر هذه الشواهد، لا بدّ من الإشارة إلى بعض الأمور:

1 ـ لا يدّعي الكاتب أنّ كلاً من هذه الشواهد بنفسه حجّة على وجود الارتكاز المذكور في المقدّمة الأولى من الاستدلال، بل مجموع هذه الشواهد يثبت ارتكازاً كهذا. ومن الناحية التحقيقية يمكن التمسّك بمثل هذه الشواهد لإثبات ارتكاز ذهني في تلك الفترة التاريخية[1].

2 ـ لا يدّعي الكاتب أنّ الارتكاز المذكور صحيح في حدّ نفسه، بل يريد أن يثبت فقط أنّ هذا الارتكاز كان موجوداً. وما تحتاجه المقدّمة الأولى هو وجود هذا الارتكاز فقط، وإن كان أئمّة أهل البيت: قد عملوا في بعض الموارد على تخطئته.

3 ـ يختلف هذا الارتكاز في الشدّة والضعف بحسب اختلاف الموضوعات؛ فهو في العبادات شديد جداً، أما في الموضوعات المرتبطة بالحكومة فهو ضعيف، لكن الشواهد المذكورة تثبت وجوده في جميع هذه الموضوعات.

4 ـ بناء على ما سيأتي في المطالب اللّاحقة من هذا الكتاب، فإنّه يوجد في بعض الموضوعات قرائن عامّة تثبت تغيّر الحكم المستفاد من الرواية؛ فمن القرائن العامّة مثلاً أن يجعل الدين

---

(1) يعني حتى لو لم نعتبر من الناحية الأصولية أنّ مجموع الأدلّة التي لا تكون حجّة ـ وإن كثرت ـ حجة ولم نقبل بأنّه مع ضمّ غير الحجّة إلى غير الحجّة نحصل على حجّة، إلّا أنّه يمكننا من مجموع هذه الشواهد أن نثبت الارتكاز المذكور؛ لأنّه ليس دليلاً حجّة بذاته، بل هو موضوع مؤثّر في دليل آخر حجّة؛ وهو الإطلاق المقامي.

نفسُه الأمرَ في مسألة معيّنة ـ لسبب أو لآخر ـ موكولاً إلى الحاكم الإسلامي أو القاضي. وفي هذا الموضوع عندما تصلنا رواية عن المعصوم (ع) تبيّن حكماً خبرياً، فيمكن ـ تمسّكاً بهذه القرينة العامّة ـ أن يكون الحكم المستفاد منها حكماً حكومتياً أو قضائياً خاصّاً؛ وعليه، فعندما تصلنا رواية صحيحة عن الإمام الصادق (ع) حول الجزية يقول فيها: «ذلك إلى الإمام يأخذ من كلّ إنسان منهم ما شاء على قدر ماله وما يطيق»[1]، عند ذلك يعلم أنّ ما كان يؤخذ في عصر النبي والإمام علي صلوات الله عليهما وآلهما كجزية[2] كان حكماً مؤقّتاً لا يجب اتباعه في سائر العصور.

وهذا ما فهمه الفقهاء من هذه الروايات؛ فمثلاً الشيخ المفيد يقول:

«وما قرّره علي (ع) محمول على اقتضاء المصلحة في تلك الحال»[3].

---

(1) محمد بن يعقوب الكليني، **الكافي**، مصدر سابق، ج 3، ص 566؛ محمد بن علي (الشيخ الصدوق)، **من لا يحضره الفقيه**، تصحيح: حسن موسى الخرسان، طهران، دار الكتب الإسلامية، 1410هـ.ق، ج2، ص27؛ محمد بن الحسن (الشيخ الطوسي)، **تهذيب الأحكام في شرح المقنعة**، ج4، ص117.

(2) انظر: محمد بن علي (الشيخ الصدوق)، من لا يحضره الفقيه، المصدر نفسه، ج 2، ص 26؛ محمد بن الحسن (الشيخ الطوسي)، **تهذيب الأحكام في شرح المقنعة**، المصدر نفسه، ج 4، ص 119؛ محمد بن الحسن (الشيخ الطوسي)، **الاستبصار**، تحقيق: حسن موسى الخرسان، دار الكتب الإسلامية، طهران، 1390 هـ.ق، ج 2، ص 53.

(3) محمد بن محمد المفيد، **المقنعة**، ط 2، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، 1410هـ.ق، ص 272.

وكذا قال الشيخ الطوسي:

«ولم يقل أمير المؤمنين (ع) إنّ هذا الحكم لازم لكم على الأبد»[1].

ومن الواضح في مثل هذا الموضوع أنّه يجب القضاء على ارتكاز ثبات حكمه في أذهان المسلمين، كي لا يتمّ إجراء الأصل الأوّلي للثبات.

و مع ذلك، نضيف كمؤيد لارتكاز الثبات: إنّ ابن الجنيد الذي كان أقرب إلى عصر الأئمّة (ع) من الشيخ المفيد، كان لا يزال ارتكاز ثبات هذا الحكم موجوداً في ذهنه، لذا كان يفتي بأنّه ينبغي أن لا تقلّ قيمة الجزية عن دينار واحد لكلّ شخص؛ لأنّ النبي الأكرم (ص) أمر معاذاً حين وجّهه إلى اليمن أن يأخذ منهم ديناراً، فقال: «خذ من كلّ ديناراً»[2].

5 ـ الموضوعات التي يكون لدينا قرينة عامّة على تغير الحكم فيها ـ كمقدار الجزية في المثال السابق ـ لا يكون الحكم الثابت فيها ممتنع الوجود أبداً، إذ يقتضي كون القرينة المذكورة عامّة في هذه الحالة، أن يتبدّل الأصل الأوّلي في ذلك الموضوع من الثبات إلى التغيّر؛ أي أنّه سيكون في تغيّر حكمه، إلّا أن

(1) محمد بن الحسن (الشيخ الطوسي)، الاستبصار، المصدر نفسه، ج 2، ص 54. وأيضاً انظر: محمد بن الحسن (الشيخ الطوسي)، **المبسوط في فقه الإمامية**، ج 2، ص 36؛ المؤلف نفسه، **الخلاف**، تحقيق: علي الخراساني وجواد الشهرستاني ومحمد مهدي نجف، بإشراف مجتبى العراقي، ط 1، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، 1416هـ.ق، ج 5، ص 545.

(2) علي پناه الاشتهاردي، **مجموعة فتاوى ابن الجنيد**، دفتر نشر إسلامي، ط 1، قم، 1416هـ.ق، ص 163؛ حسن بن يوسف الحلي (العلّامة)، **مختلف الشيعة في أحكام الشريعة**، مصدر سابق، ج 4، ص 449.

يقوم دليل معتبر على ثبات حكم في ذلك الموضوع بالخصوص. وبعبارة أخرى: كلّ موضوع لا يكون محتوياً على قرينة عامّة تفيد تغيّر الحكم، فالأصل الأوّلي فيه هو الثبات، إلّا أن يثبت بدليل معتبر أنّ ذلك الحكم متغيّر، وكلّ موضوع يوجد فيه قرينة عامّة على كون الحكم متغيّراً فالأصل الأوّلي فيه هو التغيّر، إلّا أن يثبت بدليل معتبر ثباته.

والفرق بين القرينة الخاصّة والقرينة العامّة على كون حكم متغيّراً يكمن في أنّ القرينة الخاصّة إنّما تكون في خصوص رواية معيّنة، وتعين تغيّر الحكم فيها بشكل كامل وواضح، بخلاف القرينة العامّة، فإنّها لا تكون في رواية معيّنة بل تكون في الموضوع، وقد يكون فيه أكثر من رواية. وفي هذه الحالة، يكون الأصل الأوّلي في ذلك الموضوع تغيّر الحكم، لكن لا بمعنى أنّه لا بد من أن يكون ذلك الحكم متغيّراً حتماً.

مناقشة

بما أنّنا نرى صحّة هذا الدليل، فسوف نستعرض في المناقشة ما يوجب توضيحه وردّ الإشكالات الواردة عليه، ولهذا السبب سوف نتعرّض لتحقيق حدود اعتبار الإطلاق المقامي ودلالته على ثبات الحكم:

المطلب الأول: إنّما يجري الأصل الأوّلي في المورد الذي لا يكون فيه أي قرينة إثباتية خاصّة على ثبات الحكم أو تغيّره؛ أي أنّ الفقيه يرجع أولاً إلى القرائن الخاصّة، وهذه القرائن قد تكون موجودة في رواية معيّنة يتمّ توضيحها من خلال هذه الرواية. وبما أنّه لا يمكن أن تضبط ضمن قاعدة عامّة، بل ينبغي أن تدرس في كلّ رواية مستقلاً، فقد سمّيت بالقرائن الخاصّة.

وعندما توجد قرائن خاصّة، فلا يكون الفقيه بحاجة إلى الأصل الأوّلي الإثباتي، بينما إذا لم يكن في رواية معيّنة قرينة خاصّة تتعيّن من خلالها وضعية ثبات الحكم وتغيّره المستفاد منها، فعند ذلك سيحتاج الفقيه إلى الأصل الأوّلي. وفي هذه الحالة يدّعي الدليل العاشر أنّه إذا لم توجد قرينة عامّة على تَغَيُّر حكم موضوع معيّن، فالأصل الأوّلي في هذا الموضوع هو ثبات الحكم، بينما إذا كان لدينا قرينة عامّة على تَغَيُّر أحكام ذلك الموضوع، فالأصل الأوّلي في هذا الموضوع هو تغيّر الحكم. فمثلاً إذا قامت إحدى القرائن العامّة على تغير حكم، وعلمنا مثلاً من خلال كبرى القياس بأنّ مقدار الجزية أمر مرتبط بشأن الحكومة، فسوف نعلم أنّ الأصل الأوّلي في هذا الموضوع هو التغيّر، وإذا عرفنا من صغرى القياس أنّ موضوع رواية ما كان مقدار جزية، فالأصل الأوّلي في تلك الرواية هو تغيّر الحكم، وأما إذا لم يكن لدينا دليل معتبر على ثبات ذلك الحكم فالنتيجة التي نحصل عليها هي أنّ الحكم المستفاد من تلك الرواية هو حكم متغيّر ومؤقّت.

بينما إذا لم يكن لدينا قرينة عامّة على تَغَيُّر الأحكام المرتبطة بموضوع معيّن، فسوف نعرف أنّ الأصل الأوّلي في ذلك الموضوع هو ثبات الحكم، وبذلك نحصل على ثبات حكم الروايات المرتبطة بهذا الموضوع. وعليه، فالدليل العاشر يدّعي أنّه عندما لا يكون لدينا قرينة عامّة أو خاصّة على تغيّر الحكم، فالإطلاق المقامي للدليل يفيد ثبات الحكم المستفاد من الرواية. ومن هذا المنطلق، فإذا أشكل شخص بأنّا نعلم أنّ حكم الروايات المرتبطة مثلاً بهذا الموضوع هو حكم متغيّر، والمسلمون لا يرون حكم الروايات المرتبطة بذلك الموضوع ثابتاً، فيكون إشكاله خارجاً عن محلّ النزاع؛ لأنّ الأصل الأوّلي للثبات إنّما يجري فيما إذا لم يأتِ الدين بقرينة عامّة على خروج موضوع عن دائرة الحكم الثابت للدين.

المطلب الثاني: ذكرنا في التنبيه الخامس الذي أوردناه لتوضيح الإطلاق المقامي: أنّ القرينة العامّة تخرج أحياناً موضوعاً معيّناً عن دائرة الأصل الأوّلي للثبات، وتعمل على تبديل الأصل الأوّلي لذلك الموضوع من الثبات إلى التغيير. ولبيان دائرة الإطلاق المقامي نطرح أولاً السؤال التالي: إذا قامت القرينة العامّة مثلاً بإثبات أنّ الأحكام المرتبطة بمقدار الجزية متغيّرة، ولكن لم يكن لدينا قرينة عامّة تثبت تغيّر جميع المسائل المرتبطة بالجهاد، وافترضنا أنّ العلاقة بين مسائل الجهاد والجزية هي العموم والخصوص؛ أي أنّ موضوع مقدار الجزية جزء من موضوع الجهاد، ففي هذه الحالة يكون الأصل الأوّلي في مقدار الجزية هو التغيّر، والأصل الأوّلي في سائر مسائل الجهاد هو ثبات الحكم. وفي مثل هذه الموارد ـ التي تكون المسألة من الجهة الكُبرويّة واضحة ـ إذا حصل لدينا شكّ صُغرويّ، فما هو تكليفنا؟ وبعبارة أخرى: إذا شككنا في موضوع رواية؛ هل هو مرتبط بمقدار الجزية أو مرتبط بموضوعات الجهاد الأخرى، فما هو تكليفنا؟

والجواب هو أنّه قد يظنّ للوهلة الأولى أنّ هذه المسألة من مصاديق التمسّك بالعام في الشبهة المصداقية الخاصّة، باعتبار يقيننا بأنّ موضوع الرواية هو في مسائل الجهاد، ولكن كان لدينا شكّ أيضاً في مقدار الجزية، فينبغي العمل بالأصل الأوّلي للثبات في العام ـ أي الجهاد ـ وبذلك نحصل على ثبات ذلك الحكم.

لكن يمكن توضيح بطلان هذا الجواب بمقدّمتين:

1 ـ عند تعارض العامّ والخاصّ؛ لموضوع العامّ حكم معلوم، ولموضوع الخاصّ حكم آخر معلوم مخالف للحكم العامّ. فعند ذلك، تكون المصاديق الخاصّة مشمولة بحكمين

مخالفين، وبسبب تقدّم الدليل الخاصّ على العامّ[1] يبقى الدليل الخاصّ لهذه المصاديق، ويسلب عنها الحكم العامّ. وبعبارة أخرى إذا لم يكن لدينا تعارض يكون الحكم العامّ شاملاً لمصاديق الخاصّ. وفي بحثنا نقول: صحيح أنّ النسبة بين موضوع مقدار الجزية وموضوع الجهاد هي نسبة العموم والخصوص، لكن الإشكال هنا هو أنّ وجود الأصل الأوّلي للثبات متوقّف على وجود ارتكاز الثبات، وبما أنّ ارتكاز الثبات مختصّ بغير مقدار الجزية، فأصل الثبات إنّما يكون في غير مقدار الجزية؛ أي أنّ أصل الثبات في حدّ نفسه لا يشمل موضوع مقدار الجزية. وفي هذه الحالة لن يكون الفرد المشكوك مشمولاً لا بهذا الأصل ولا بأصل التغيّر، إلّا أن نثبت بقاء ارتكاز ثبات الحكم بين المسلمين حتى بعد ورود قرينة عامّة على أنّ حكم مقدار الجزية متغيّر، لكن إثبات مثل هذا الارتكاز مشكل، بل ممنوع.

2 ـ لنفترض أنّ بحثنا من جملة موارد التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقية الخاصّة، لكن علينا أن نعلم بأنّه لا يصحّ التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقية الخاصّة؛ في بحث العامّ والخاصّ أيضاً؛ لأنّ عنوان الخاصّ سبب في تقسيم العنوان العامّ إلى قسمين: أحدهما العامّ الذي يصدق على الخاصّ أيضاً، والآخر العامّ غير الخاصّ. والقسم الأول ساقط عن الحجية، بخلاف القسم الثاني فهو باقٍ على حجيته. وفي هذه الحالة تكون النسبة بين عنوان الخاصّ وعنوان العامّ للحجّة هو التباين لا العموم والخصوص.

---

(1) إمّا لقرينة الخاص للعام عرفاً، وإمّا لكون الخاص هو الأظهر قياساً بالعامّ.

نعم، لقد أُجيز في علم الأصول التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقية في أوضاع خاصّة، إلّا أنّ بحثها خارج عن حدود هذا الكتاب[1].

المطلب الثالث: إذا لم يكن في موضوع معيّن قرينة عامّة معتبرة يمكنها أن تثبت تغيّر الأحكام المرتبطة بها، وكان لدينا قرائن أخرى أيضاً تشكّك في ارتكاز الثبات، فسيكون هذا الارتكاز مشكوكاً به وغير محرز، حتى لو قبلنا بارتكاز الثبات في سائر الموضوعات الأخرى[2]، ففي هذه الحالة ماذا سيكون الأصل الأوّلي؟

والجواب عن ذلك هو أنّ إجراء أصل الثبات بدليل الإطلاق المقامي متوقّف على إحراز ارتكاز الثبات، وقد فرض في هذه المسألة أنّ هذا الارتكاز مشكوك به، فلا تكون مقدّمات الإطلاق المقامي تامّة في المقام، وبالتالي فلا يجري أصل الثبات فيها. وهذا الجواب إنّما هو من الناحية الكُبرويَّة، لكنّنا من الناحية الصُغرويَّة لا نقبل بأصل وجود هذا الفرض، بل نعتقد أنّ ارتكاز عامّة المسلمين في جميع كلام وفعل النبي (ص) منصبٌّ على ثبات الحكم، وأنّ هذا الارتكاز لا يسقط إلّا بدلالة قرينة عامّة، فيرون ـ عند وجود القرينة العامّة ـ تغيّر أحكام تلك الموضوعات. والشاهد على هذه الدعوى هو نفسه ما تقدّم من الشواهد على المقدّمة الأولى للإطلاق المقامي.

وبعبارة أخرى، إنّ جَرَيان الإطلاق المقاميّ وإن كان متوقّفاً على إحراز ارتكاز الثبات لدى مخاطبي المعصومين (ع)، وأنّه لا يجري

---

(1) كنموذج، انظر: محمود الهاشمي الشاهرودي، **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق، ج 3، ص 308 ـ 326.

(2) الفرق بين هذا المطلب والمطلب السابق هو أنّه لا قرينة عامّة على تغيّر الحكم هنا، بينما يوجد هناك مثل هذه القرينة العامّة.

عند الشكّ في حصوله، إلّا أنّ الشواهد التي ذكرت توجب إحراز ارتكاز ثبات جميع الموضوعات، إلّا في ما كان يعتبرها المسلمون متغيّرة. ولتوضيح هذا المطلب بشكل أفضل يمكن تقسيم حالات علمنا بما يعتقد به المسلمون في عصر النصّ إلى الأقسام التالية:

1 ـ أن نعلم أنّ المسلمين كانوا يرون ذلك الموضوع ثابتاً.

2 ـ أن نعلم أنّهم كانوا يرون ذلك الموضوع متغيّراً.

3 ـ أن نعلم أنّهم كانوا يشكّون في ثبات حكم ذلك الموضوع وتغيّره.

4 ـ أن نحتمل أنّهم كانوا يرون ذلك الموضوع متغيّراً.

5 ـ أن نحتمل أنّهم كانوا يرونه ثابتاً[1].

6 ـ أن نحتمل أنّهم كانوا يشكّون في ثبات حكم ذلك الموضوع وتغيّره.

ففي الحالة الأولى يجري الإطلاق المقامي، وفي الحالة الثانية لا يجري؛ لأنّا نعلم أنّ ارتكاز الثبات ليس موجوداً، وفي الحالة الثالثة لا يجري أيضاً؛ لعدم إحراز ارتكاز الثبات، بل إحراز عدم ارتكاز الثبات. وأما في الحالات الثلاث الأخيرة فلا يجري الإطلاق المقامي من حيث الكبرى، لكن الشواهد المذكورة توجب ارتفاع الاحتمال الذي نذكره وإلحاقه بالحالة الأولى، بل قد تكون سبباً في زوال العلم في الاحتمال الثالث.

وببيان آخر، ما ذكر من شواهد يُبيّن لنا أنّ ارتكاز المسلمين في جميع الموضوعات هو ثبات الحكم، ولا يرتفع ذلك الارتكاز من أذهانهم إلّا أن يقوم دليل عامّ يدلّ على تغيّر أحكام موضوع

---

(1) وهذا الاحتمال ملازم في الواقع للحالة الرابعة.

عامّ، أو أن يقوم دليل خاصّ على تغيّر حكم خاصّ. وهذا يعني أنّه ما دمنا لم نحرز أنّ المسلمين المعاصرين للنصّ كانوا يرون موضوعاً أو حكماً معيّناً متغيّراً، فسوف نعلم من الشواهد التي ذُكرَت أنّهم كانوا يعتقدون بثبات حكمه، وهذا الاعتقاد كافٍ لإجراء الإطلاق المقامي.

ومحصّل القول أنّه عندما نحرز أنّ المسلمين يرون حكماً معيّناً متغيّراً فالإطلاق المقامي لا يجري فيه، وأما في غير هذه الحالة فسوف نحرز أنّهم كانوا يعتقدون بثبات ذلك الحكم، وهذا المقدار كافٍ في تمامية مقدّمات الإطلاق المقامي.

ومن هنا، فإذا تمّ لفقيه دلالة الشواهد المذكورة على هذه الدعوى، أمكنه أن يتمسّك بالإطلاق المقامي في الفرضيات الثلاث الأخيرة، بل قد يمكنه أيضاً أن يتمسّك به في الفرضيّة الثالثة أيضاً، بشرط زوال العلم بالخلاف، أما إذا لم تتمّ عنده دلالة هذه الشواهد فسيكون الإطلاق المقامي صحيحاً عنده في خصوص الفرض الأول فقط.

3. 11. الدليل الحادي عشر: إرتكاز المتشرّعة بأصالة الثبات غير المردوع عنه

أوضحنا في المقدّمة الأولى من الدليل العاشر أنّ المسلمين في عصر النصّ[1] كانوا يرون أي حكم مستفاد من كلام المعصوم أو فعله أنّه جزء ثابت من الدين، لا يتغيّر إلّا أن تقوم قرينة عامّة أو خاصّة على خلاف ذلك. وقد أجرى الدليل العاشر ـ باعتماده على هذا

(1) أي المسلمين جميعاً في عصر الرسول (ص)، والشيعة في عصر حضور الأئمّة الأطهار (ع).

الارتكاز ـ في كلّ رواية فاقدة للقرينة العامّة أو الخاصّة الإطلاقَ المقامي، وبالتالي أمكن الخروج بنتيجة أنّ الأصل الأوّلي هو الثبات.

وقد بُيّن في أصول الفقه أنّ الارتكاز الذهني والسيرة العملية للمتشرّعة ـ إن كانت ناشئة من تشرّعهم لا من الجهة العقلائية فيهم ـ إنّما يكون معتبراً فيما إذا تحقّق شرط اتصال هذا الارتكاز بعصر المعصوم (ع)، أما إذا لم يكن الارتكاز والسيرة ناشئين من تشرّعهم بل من جهة كونهم عقلاء ـ فمضافاً إلى ضرورة إحراز الاتصال بعصر المعصوم ـ لا بدّ من إحراز عدم صدور أي ردع أو منع من قبله (ع)، إذ سكوت المعصوم كاشف عن إمضائه.

وفي بحثنا نقول: إذا كان ارتكاز ثبات الحكم في أذهان المسلمين ناشئاً من تشرّعهم، فالشواهد المذكورة في الدليل العاشر تثبت اتصال هذا الارتكاز بعصر المعصوم (ع)، وفي هذه الحالة عندما يحصل منع وردع عن هذا الارتكاز[1]، ينتفي ارتكاز الثبات في خصوص المورد المردوع عنه، وفي غير هذه الحالة يتّضح لنا ثبات الحكم بدليل ارتكاز الثبات في أذهان المتشرّعة.

وإذا كان ارتكاز الثبات ناشئاً من كونهم عقلاء، ففي الموارد التي ليس لدينا ردع من المعصوم (ع)، فعدم الردع كاشف عن موافقته للثبات.

ملاحظة: الفرق بين هذا الدليل والدليل العاشر أمران:

1 ـ أنّ الدليل الحادي عشر يثبت حجية الأصل الأوّلي للثبات بشكل مباشر في كلّ مورد لا يوجد فيه قرينة عامّة أو خاصّة على تغيير الحكم (أي لم يُردَع ويُمنَع منه)، بينما الدليل

---

(1) يعني أن تقوم قرينة خاصّة أو عامّة على كون الحكم متغيّراً.

العاشر يعالج كلّ رواية على حدة وبشكل مستقلّ، ويجري ثبات الحكم في كلّ واحدة.

2 ـ يختلف إثبات وجود ارتكاز بثبات الحكم ـ الذي يعدّ مقدمة لجريان الإطلاق المقامي ـ في الدليل العاشر عنه في الدليل الحادي عشر. والشواهد التي تقدّم ذكرها في المقدّمة الأولى للإطلاق المقامي تثبت بسهولة وجود ارتكاز الثبات للدليل الحادي عشر، لكن تحتاج إلى دقّة أكثر لتأمين المقدّمة الأولى للإطلاق المقامي في خصوص رواية معيّنة. وهذه الدقّة الإضافية هي السبب في الفرق بين الفرضيات الست التي تقدّمت في المطلب الثالث من مناقشة الدليل العاشر.

مناقشة

الدليل الحادي عشر إنّما ذكر لأول مرّة في هذا الكتاب، وعليه فما نطرحه من مناقشة وإجابة عنها هو ما قد يؤدّي إلى حصول إشكال في أذهان المنتقدين. لذا سنعمد إلى طرح هذا الإشكال والإجابة عنه؛ وذلك أولاً لأنّه سيكون موجباً لقوّة الدليل، وثانياً لأنّه سيفتح الباب أمام مناقشات أخرى والتي يرجو راقم هذه السطور أن تكون سبباً في تطوّر علمَي الأصول والفقه في المدرسة الشيعية.

والإشكال هو: ينقسم الارتكاز والسيرة إلى قسمين: الأول الارتكاز والسيرة في الفعل الخاصّ؛ كارتكاز أو سيرة فعل الربا أو التملّك بالحيازة. والثاني الارتكاز والسيرة في اعتبار دليل معيّن؛ من قبيل الارتكاز والسيرة في العمل بقول اللّغويّين. والقسم الأول هو الارتكاز والسيرة في الحكم، والقسم الثاني هو الارتكاز والسيرة في حجّية دليل ظاهري. وفي القسم الثاني يطرح هذا الإشكال: وهو أنّ منح الحجية لدليل ظاهري في العلاقة بين الآمر والمأمور إنّما يكون

بعهدة الآمر فقط من دون المأمور. ولذلك فعندما يجعل المأمور شيئاً دليلاً على مراد الآمر يكون قد قام بعمل فضولي، وعند ذلك، بما أنّ المأمور قد قام بفعل غير مطلوب منه أساساً، فلا يكون لزاماً على الآمر أن يردع أو يمنع منه إذا لم يقبل به.

وقد يجاب: بأنّ الارتكاز والسيرة في الأوامر البشرية (أي غير الإلهية) إنّما يفيدان حجّية دليل ظاهري ـ كحجية قول اللغوي ـ فيما إذا اعتبرها الآمر حجّة، لا المأمور، كأن يقول المقنّن مثلاً: ارجعوا إلى قول اللّغوي في فهم القوانين التي أسنّها. فإذا كان الناس يرون مثل هذا الدليل حجّة في العلاقة بين الآمر والمأمور، فسوف يعلم بأنّ حجّية هذا الدليل الظاهري قد نشأت من قبل الآمر. وفي الأوامر الحقيقية (الإلهية) يُجري الناس هذا الارتكاز وهذه السيرة أيضاً، وإذا افترضنا أنّ الله تعالى لم يقبل بذلك فعليه أن يردع عنه، وعلى هذا الأساس فإذا لم نشاهد أي ردع أو منع منه تعالى فسوف ندرك أنّه أمضى هذا الارتكاز وهذه السيرة وقبل بها.

وليس هذا الجواب كافياً؛ لأنّ لكلّ آمر الحقّ في إثبات آمريته وحجية الدليل في حدود مولويّته فقط، من دون أن يكون له الحقّ في التدخّل في دائرة مولوية الآمرين الآخرين. فمثلاً لا يحقّ للمقنّن في دولة ما أن يأتي بدليل على تفسير قانون دولة أخرى، بحيث يكون دليله حجّة عليهم؛ لأنّ هذا العمل يعدّ تدخّلاً في دائرة مولوية المقنّن في تلك الدولة. وفي بحثنا أيضاً نقول: إنّ الناس وإن أمكنهم أن يثبتوا حجّية الأوامر العادية التي تكون في ما بينهم، إلّا أنّه لا يحقّ لهم التدخّل في دائرة مولوية الله تعالى، وأن يعتبروا دليلاً حجّة من عند أنفسهم. ومن هنا فإذا كان لديهم مثل هذا الارتكاز والسيرة فسوف يكونان باطلين؛ لأنّه يعدّ تطفّلاً وتصرّفاً فضولياً منهم، وليس من وظيفة الشارع إذا لم يكن يرتضي هذا التصرّف من قبل الناس أن

يردع ويمنع منه حتماً. وعليه، فسكوته لا يكون دليلاً على موافقته.

وفي بحثنا يعدّ أصل الثبات من الأدلّة الظاهرية التي يعتبرها المسلمون حجّة بارتكازهم، لكن نشكل على حجّية هذا الارتكاز بأنّهم لا يحقّ لهم التدخّل في دائرة المولوية الإلهية وتشريعه وأن يعتبروا دليلاً حجّة؛ لأنّ جعل الحجية إنّما هو من شؤون المولى تعالى. وعليه فإذا كان لديهم مثل هذا الارتكاز فسوف يكون باطلاً، وليس على الشارع أن يمنع منه حتماً إذا لم يرض به، فلا يكون سكوته عند ذلك دليلاً على موافقته على هذا الارتكاز.

والجواب:

أولاً: صحيح أنّ الناس لا يمكنهم لن يتدخّلوا في وظيفة الشارع، وأن يعتبروا دليلاً حجّة من تلقاء أنفسهم، وإنّ هذا الارتكاز ارتكاز فضولي لا قيمة له، إلّا أنّ كلامنا فيما إذا كان لدى الناس مثل هذا الارتكاز ـ حتى لو لم يكونوا محقّين في أصل تكوين هذا الارتكاز ـ ألّا يؤدّي عدم ردع الشارع بشكل واضح عنه إلى حصول خلل في غرضه التشريعي؟ فلا شكّ في أنّ الناس في هذه الحالة سيعملون بذلك الدليل ولو من باب الخطأ. وعليه، فحكمة الله تعالى تقتضي الردع عن ذلك الارتكاز الفضولي غير المرضي عنه، وإذا لم نجد منعاً منه فسوف ندرك لا محالة أنّه قبل بهذا الارتكاز[1].

وثانياً: إنّما يجري أصل الإشكال في الارتكاز والسيرة العقلائية، من دون الارتكاز وسيرة المتشرعة. ولذلك فقد جعلنا

---

(1) للاطلاع أكثر على هذا الإشكال وجوابه، في بحث السيرة العقلائية في حجية الدليل الظاهري، انظر: محمد باقر الصدر، **دروس في علم الأصول**، مصدر سابق، الحلقة الثالثة، الجزء الأول، تحديد دلالات الدليل الشرعي، دلالات التقرير.

الجواب مبنياً على أساس ارتكاز سيرة العقلاء، لكن بما أنّ ارتكاز الأصل الأوّلي للثبات هو ارتكاز متشرّعي، وأُلقِيَ إلى المسلمين من قبل الشارع، فالجواب على هذا الإشكال سيكون أوضح وأجلى.

4. القول الرابع: التفصيل بين الموضوعات

يعتقد هذا القول بأنّه لا يوجد أصل أوّلي واحد حتى يمكن إجراؤه في جميع الموضوعات، بل لا بدّ من دراسة كلّ موضوع، والبحث عن الأصل الأوّلي فيه على حدة. ويمكن تقسيم هذا القول إلى القولين الآتيين:

1 ـ أن يكون لدى بعض الموضوعات أصل أوّلي، وفي بعضها الآخر لا يكون.

2 ـ أن يكون الأصل الأوّلي في بعض الموضوعات الثبات، وفي موضوعات أخرى التغيّر، وعلى كلّ حال يوجد في جميع الموضوعات أصل أولي.

والسبب في نقل هذين القولين بعد الأقوال الأربعة السابقة هو أنّنا سنستفيد في الاستدلال لهما من أدلّة الأقوال السابقة، إذ بعض الأدلّة يمكن أن يكون مستنداً لقولي التفصيل.

مستند القول الأول: إذا اعتبرنا أنّ الدليل العاشر يرى أنّ القول بأصل الثبات إنّما يجري من خلال ارتكاز المسلمين في بعض الموضوعات ـ كالعبادات ـ بكونها صادرة عن شأن بيان الدين، أو قلنا ـ طبقاً للدليل الحادي عشر ـ بأنّ الحكم المستفاد من كلام المعصوم وفعله في خصوص العبادات هو حكم ثابت، ففي هذه الحالة فسوف يُثبِت الإطلاقُ المقامي وارتكازُ المتشرّعة أصلَ الثبات في خصوص العبادات فقط. بينما إذا تمسّكنا في غير العبادات بدليل

القول الثالث، فسوف نصل إلى أنّ الأصل الأوّلي في العبادات هو الثبات، وأما في غير العبادات فلا يوجد لدينا أصل أساساً.

مستند القول الثاني: كما ذكر في الملاحظة الخامسة من الدليل العاشر لكون الأصل الأوّلي هو الثبات (أي الإطلاق المقامي)، فالأصل الأوّلي في الروايات هو ثبات الحكم، لكن عندما تثبت قرينة عامّة تغيّرَ أحكام موضوع معيّن فالأصل الأوّلي في ذلك الموضوع يتبدّل إلى «أصل التغيّر». وبعبارة موجزة، إذا وجدت قرينة على كون حكم متغيّراً فتتّضح وضعية ذلك الحكم، ونسمّي مثل هذه القرينة «القرينة الخاصّة».

وإذا دلّت قرينة عامّة على كون الأحكام المرتبطة بموضوع معيّن متغيّرة، لكن من دون أن تثبت تغيّر كلّ حكم من هذه الأحكام[1]، فسوف يؤدّي ذلك إلى تبدّل الأصل الأوّلي في تلك الأحكام إلى «أصل التغيّر». وعلى هذا الأساس فسوف تكون أحكام ذلك الموضوع متغيّرة، إلّا أن تنهض قرينة خاصّة على ثبات الحكم. ومن هنا يمكن القول إنّ الأصل الأوّلي في بعض الموضوعات هو الثبات، وفي بعضها الآخر هو التغيّر.

وإذا أردنا أن نبيّن هذا المستند بتفصيل، لا بدّ من بيان الأقوال الموجودة في القرائن العامّة. إلّا أنا سنذكر هنا بعض الأقوال المفصّلة فقط، وذلك على أساس بعض الآراء حول القرائن العامّة في التغيّر.

1 ـ أنّ الأصل الأوّلي في الموضوعات الثابتة هو ثبات الحكم، وفي الموضوعات المتغيّرة هو تغيّر الحكم.

2 ـ أنّ الأصل الأوّلي في الموضوعات المرتبطة بالهدف الأصلي

---

(1) يعني مع عدم انحلال ذلك الدليل العامّ الاستغراقي إلى قرائن خاصّة على تغيّر كلّ حكم منها.

للدين هو ثبات الحكم، وفي الموضوعات التي ترتبط بالهدف الفرعي له هو التغيّر.

3 ـ أنّ الأصل الأوّلي في الموضوعات الذاتية للدين هو ثبات الحكم، بينما في الموضوعات العرضية هو تغيّر الحكم.

4 ـ أنّ الأصل الأوّلي في الموضوعات التي لا يصل إليها العلم البشري هو الثبات، بينما في الموضوعات التي يصل إليها العلم البشري هو التغيّر.

ومن الواضح أنّ هذه الأقوال تُدخل علاقة الإنسان بالله تعالى ـ وبشكل أوسع الأخلاقيات ـ في عناوين من قبيل «الموضوع الثابت» و«الهدف الأصلي» و«ذاتي الدين» و«ما لا يدركه علم الإنسان»، وتجعل العناوين الأخرى كعلاقة الإنسان بالطبيعة وعلاقته بسائر أفراد الإنسان، أو ما يصطلح عليه باسم «السياسة» و«الاجتماعيات» و«الأمور الدنيوية» داخلة في العناوين المقابلة لها.

والموضع الذي تطرح أدلّة هذه الأقوال فيه هو الفصل الثالث «القرائن العامّة للتغيّر».

مناقشة

المطلب الأول: إنّما يصحّ مستند القول الأول فيما إذا كان الارتكاز المذكور في الدليل العاشر والحادي عشر (كون الأصل الأوّلي هو الثبات) غير صحيح، لكن حتى في هذا الفرض يمكن لكبرى الإطلاق المقامي وارتكاز المتشرّعة أن تكون مستنداً لهذا القول، وأن تثبت «أصل الثبات» أو «أصل التغيّر» في بعض الموضوعات[1]. وأما في سائر الموضوعات الأخرى فيكفي لهذا

---

(1) بشرط أن يحرز ارتكاز الثبات أو ارتكاز التغيّر عند هذا القائل.

القول عدم وجود دليل على أنّ الأصل هو ثبات الحكم أو كون الأصل الأوّلي هو التغيّر.

المطلب الثاني: مستند القول الثاني إنّما يمكن أن يكون صحيحاً فيما إذا قبلنا بقرينيّة ما ذكر في القرائن العامّة على تغيّر الحكم. ولا شكّ في أنّ المناقشة التي ستُعرَض في ذلك الفصل حول هذه القرائن ستكون نقداً لهذه الأقوال بالتفصيل أيضاً.

المطلب الثالث: مع الالتفات إلى ما ذُكر في الملاحظة الخامسة من الدليل العاشر، لا يمكن أن يكون هذا القول قولاً جديداً مقابل أصل الثبات، ويرجع هذا القول ـ في الواقع ـ إلى أنّ الأصل الأوّلي هو الثبات؛ يعني أنّه حتى لو قبلنا بالقرائن العامّة للتغيّر، وقلنا إنّ الأصل الأوّلي في بعض الموضوعات هو تغيير الحكم فلا يرد الإشكال على أنّ الأصل هو الثبات. وقد تقدّم هذا الأمر بشكل مفصّل في الملاحظة الخامسة في الدليل العاشر.

الفصل الثالث

قرائن ثبات الأحكام

المقدّمة

قبل الدخول في بحث قرائن ثبات الحكم، ينبغي الالتفات إلى المطالب الآتية:

المطلب الأول:

المقصود من قرائن ثبات الحكم: والمراد بها هو القرائن التي تبعث على استنباط حكم ثابت من الرواية؛ بمعنى أنّه إذا كانت الرواية دالّة على حكم، فيمكن للفقيه أن يفتي على أساس تلك القرينة بثبات هذا الحكم. وهذه القرائن تنقسم إلى قرائن خاصّة وقرائن عامّة. فقرينة ثبات الحكم الخاصّة هي القرينة الواردة في رواية بالخصوص، والتي تكون هي الباعثة على استفادة ثبات الحكم منها، خلافاً للقرينة العامّة التي تدلّ على ثبات أحكام موضوع معيّن.

وفي القرائن العامّة لثبات الحكم يمكن تصوّر دعويين لكلّ قرينة: الدعوى الأولى: أن تشير القرينة إلى أنّ أحكام هذا الموضوع ثابتة، والثانية: أن تشير إلى أنّ الأصل الأوّلي في هذا الموضوع هو ثبات الحكم.

المطلب الثاني:

نسبة قرائن الثبات إلى الأصل الأوّلي: تقدّم في الفصل الثاني الحديث عن الأصل الأوّلي. فما هي النسبة بين قرينة الثبات وبين كلّ قول من الأقوال في الأصل الأوّلي؟

والجواب هو أنّه إذا قَبِل الفقيه بأنّ الأصل الأوّلي هو الثبات فكلّ من هذه القرائن ـ على افتراض القبول بها ـ ستكون مؤيّدة لأصل الثبات؛ بمعنى أنّ أصل الثبات يطرح ادّعاءه بصورة عامّة من دون أن يكون مختصًّا بموضوع معيّن أو رواية كذلك، بينما قرينة الثبات الخاصّة أو العامّة ـ بناء على الدعوى الثانية ـ تطرح أصل الثبات في موضوع أو رواية معيّنة، وأما بناء على ادّعاء النوع الأول فيتمّ إثبات ثبات الحكم.

وإذا كان الفقيه يرى أنّ الأصل الأوّلي قد تغيّر، فباستطاعة هذه القرائن أن تغيّر ذاك الأصل الأوّلي في خصوص الرواية (في قرائن الثبات الخاصّة)، أو في موضوع الحكم (في قرائن الثبات العامّة). بينما إذا كان الفقيه يرى نفي الأصل الأوّلي فهذه القرائن أيضاً تثبت دعواها، أما إذا كان الفقيه قد اختار أحد الأقوال في التفصيل فيمكن أن يكون دليله هذه القرائن نفسها، وذلك فيما إذا كان يرى أنّ الأصل الأوّلي في بعض الموضوعات هو الثبات.

المطلب الثالث:

طريقة تقسيم قرائن الثبات العامّة: يمكن أن نعتمد طريقتين لتقسيم القرائن العامّة في هذا الفصل. الأولى: أن تعتبر عكس كلّ قرينة من قرائن التغيير قرينة للثبات، والثانية: أن نعتمد الطريقة التي اتُبعت في كتاب «درآمدى بر قلمرو دين» (مدخل إلى بيان حدود الدين)؛ إذ قسّمنا في ذلك الكتاب القرائن العامّة إلى أربعة أقسام، وكلّ من هذه

الأقسام يضع ذهن الإنسان في موضعه المحدّد عند سماعه للأحاديث الدينية؛ بحيث إنّه يحمل كلام المعصوم ـ عند سماعه منه ـ على أنّه كلام ديني. ومنشأ هذه الظاهرة في القسم الأول هو الأصول العقلية في ما ينتظره الناس من الدين، ومنشأها في القسم الثاني ما يوجد من الألفاظ المجملة حول أمر معيّن في الكتاب أو السنّة، وفي القسم الثالث السمة الدنية في من صدر عنه الحديث، وأما منشأه في القسم الرابع فهو ما أوجد الدين التوقّع عند في الإنسان من الدين[1].

لكنّنا لن نعتمد ذلك التقسيم في هذا الكتاب؛ لسببين: الأول: أنّ تقسيم القرائن فيه إلى خاصّة وعامّة أدقّ من التقسيم الذي ذكرناه في الكتاب السابق؛ إذ ورد ذكر بعض القرائن على أنّها قرائن عامّة، في حين أنّها ذكرت في هذا الكتاب بعنوان كونها دليلاً خاصًّا. والثاني: أنّ الطريقة الجديدة في المقابلة والمقارنة بين قرائن التغيّر توضح المسائل بشكل أدقّ؛ بحيث إنّ القارئ إذا تناول قرينة من قرائن التغيّر، ثمّ وضعها مقابل تلك القرينة من قرائن الثبات فسوف تساعده في أن يرقّي فهمه للمباحث بشكل أفضل وأكمل[2].

ومضافاً إلى ذلك، يمكننا في بيان قرائن الثبات العامّة أن نكتفي بالتوضيح الذي سيأتي في القرائن الخاصّة، أو يرجع إليها[3]. ولهذا السبب، كانت قرائن الثبات أقلّ بكثير من قرائن التغيّر.

---

(1) حسن علي علي أكبريان، **در آمدى بر قلمرو دين**، مصدر سابق، ص 105.

(2) ليس المراد به أنه لا بد من أن تكون قرينة عامّة للثبات مقابل كلّ قرينة من القرائن العامّة للتغيير، لكن الأمر في أغلب الموارد.

(3) يعود السبب في أنّ أكثر المباحث كانت في قرائن التغيير إلى أنّه وقع النزاع في ادّعاء قرائن التغيير العامّة أكثر مما وقع في ادعاء القرائن العامّة للثبات.

1. قرائن الثبات الخاصّة

قرينة الثبات الخاصّة هي القرينة التي تكون موجودة في رواية، لا التي تكون في موضوع كلّي، وهذه القرينة يمكنها أن تكون ـ بنحو من الأنحاء ـ كاشفة عن ثبات الحكم المستفاد من تلك الرواية. وهذه القرينة الخاصّة تنقسم إلى قسمين: لفظية وغير لفظية.

1. 1. القرائن الخاصّة اللفظية

قرينة الثبات الخاصّة اللفظية هي عبارة عن نقطة موجودة في ألفاظ الرواية يمكنها أن تفيد ثبات حكم هذه الرواية. وهذا القسم من القرائن ينقسم بدوره إلى قسمين: صريح وغير صريح.

أما القرينة الخاصّة اللفظية الصريحة فهي التي تصرّح بمنطوقها بأنّ هذا الحكم المستفاد من الرواية حكم إلهي ثابت. بخلاف القرينة غير الصريحة التي تدلّ على ثبات حكم رواية لكن بشكل غير مباشر وغير صريح.

ومقابل القرينة اللفظية ثمة قرينة غير لفظية، وهي التي لا تكون مستفادة من دلالة الألفاظ، إلّا أنّ الفقيه يستفيد من خلالها من ثبات حكم الرواية. نعم، من الممكن أن يكون للقرينة غير اللفظية جذور في لفظ الرواية؛ لكن اعتبار كونها قرينة لا يكون مستفاداً من ذلك اللفظ.

1. 1. 1. القرينة الخاصّة اللفظية الصريحة

وهذا النوع من القرائن لا يمكن ضبطه بشكل محدّد، والضابطة الوحيدة التي يمكن ذكرها هو البيان الصريح الموجود في الرواية الذي يفيد ثبات حكمها. ويمكن ذكر الروايات الآتية كنموذج على هذا النوع:

ـ قوله: «إنّ الله كتب عليكم الجمعة فريضة واجبة إلى يوم القيامة»[1].

ـ وقول النبي الأكرم (ص): «أوصي الشاهد من أمّتي والغائب منهم ومن في أصلاب الرجال وأرحام النساء أن يصل الرحم»[2].

حيث ورد في الرواية الأولى عبارة: «إلى يوم القيامة»، وفي الرواية الثانية عبارة: «الغائب منهم ومن في أصلاب الرجال وأرحام النساء»، وكلتا هاتين العبارتين تصرّحان بالثبات.

ومن الواضح أنّ هذه القرينة واضحة ولا يمكن إنكارها أو التشكيك فيها.

1. 1. 2. القرينة الخاصة اللفظية غير الصريحة

1. 1. 2. 1. الإطلاق المقامي

يمكن تسمية هذا النوع من القرائن بالإطلاق المقامي لكلام المعصوم (ع) في ثبات الحكم؛ أي أنّه الدليل الذي يبيّن الأصل الأوّلي للثبات في ألفاظ الشارع والتي ذكرناها في الدليل العاشر لأصل الثبات[3]. والإطلاق المقامي وإن كان عبارة عن دلالة سكوتية وغير مقولة، إلّا أنّه يعدّ من القرائن اللفظية.

مناقشة:

المطلب الأول: يمكن أن يشكل على ذلك بالقول: إنّ الأصل

---

(1) محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، مصدر سابق، ج 86، ص 165، ح 4.

(2) محمد بن يعقوب الكليني، **الكافي**، مصدر سابق، ج 2، ص 151، ح 2.

(3) انظر: الفصل الثاني من هذا الكتاب، عنوان: 3. 1.

الأوّلي في مرتبة متأخرة عن القرينة الإثباتية، ولا يمكن عدّ دليل أنّ الأصل الأوّلي هو الثبات بمثابة قرينة من القرائن الإثباتية؛ بمعنى أنّ على الفقيه أن يرجع أولاً إلى القرائن الإثباتية؛ فإن كانت هذه القرائن والّتي هي من نوع الأمارات أمكنته في تعيين ثبات الحكم أو تغيّره، فعندئذٍ يمكنه أن يفتي على أساس ذلك، لكن إذا لم يكن لديه مثل هذه القرائن، أو كانت متعارضة في ما بينها، أو لم تكن جارية في مورد هذه الرواية بالذات، فلن تصل النوبة إلى الأصل الأوّلي.

لكن هذا الإشكال في الواقع غير وارد، وهو ناشئ من الخلط بين الأصل الأوّلي والأصل العملي. وواضح أنّ مكانة الأصل العملي متأخّرة عن القرائن الإثباتية[1]، في حين أنّ الأصل الأوّلي من نوع الأمارات، ولهذا السبب سمّيناه بـ «الأصل الأوّلي الإثباتي». والسبب الذي أوجب فصل الأصل الأوّلي عن سائر القرائن الإثباتية هو سعة دائرة الأصل الأوّلي؛ بمعنى أنّ الأصل الأوّلي يستوعب جميع الروايات وكافّة الموضوعات، خلافاً للقرائن الخاصّة والعامّة التي لا تكون إلّا في خصوص رواية أو موضوع معيّن. وعليه، فالأصل الأوّلي ـ كسائر القرائن الإثباتية ـ هو من نوع الأمارات، ومن هذه الجهة كانا في عرض واحد، لا أنّ العلاقة بينهما طولية، ولهذا السبب كان أحدهما مقوّياً للآخر، أو مقيّداً له، أو معارضاً له[2].

---

(1) انظر: الفصل الخامس من هذا الكتاب، المطلب السادس.

(2) فمثلاً كون الأصل الأولي هو الثبات يقوي القرينة العامّة في موضوع معيّن، وقرينة التغيّر الخاصّة أو العامّة تقيد أصل الثبات (بمعنى أنّها تصير مانعاً من انعقاد الإطلاق المقامي في موردها)، ويمكن أن تكون قرينة الثبات العامّة معارضة لقرينة التغيّر العامّة.

المطلب الثاني: إنّما ذكرنا في قرائن الثبات اللّفظية غير الصريحة أنّ من أدلّتها أصل الثبات، ولم نذكر في قرائن التغيّر اللفظية غير الصريحة أصل التغيّر، باعتبار أنّنا نرى بطلان هذا الأصل من أساسه هنا، وإلا فإذا كنا نرى أن الأصل الأوّلي هو التغيّر، ونرى أنّ مدركه هو الإطلاق المقامي لقول المعصوم (ع) وفعله في صدور الحكم لا على جهة بيان الدين وتبليغه، فلا بدّ من جعل هذا الأصل من جملة قرائن التغيّر اللفظية غير الصريحة.

المطلب الثالث: العلّة في عدّ الإطلاق المقامي من القرائن غير الصريحة هو أنّ الإطلاق من الظواهر لا من النصوص. والسبب في اعتباره من القرائن الخاصّة ـ على الرغم من سعة دائرته قياساً بدلالة الروايات ـ هو أنّ الإطلاق المقامي يجري في كلّ رواية بشكل مستقلّ.

1. 1. 2. 2. الاستشهاد بالقرآن والسنّة في نصّ رواية المعصوم

إذا استشهد المعصوم (ع) في كلامه بالقرآن أو بالسنّة (أي السنّة التي نعلم أنّها صدرت من جهة بيان الدين، لا أنّها صدرت من شأن القضاء أو الولاية أو أي شأن آخر)، فهذا الاستشهاد سيكون قرينة على أنّ حكم هذه الرواية ثابت وصادر على جهة بيان الدين.

مناقشة

المطلب الأول: يمكن أن تكون القرينة المذكورة ـ أي الاستشهاد بالقرآن والسنّة لإثبات ثبات هذا الحكم وعدم صحّة حمله على أنّه حكم قضائي أو ولائي ـ صحيحة مطلقاً فيما إذا أمكن أن نستفيد من هذا الاستشهاد هذا المعنى، والحال أنّ الأمر ليس كذلك؛ لأنّ الحكم القضائي وإن كانت دلالته الأوّلية والمنطوقية

حكماً في مصداق جزئي خاصّ، والحكم الولائي وإن لم يكن حكماً دينياً ثابتاً، إلّا أنّ كلا الحكمين يبتني على أحكام الدين الثابتة وقيمه وأهدافه الخالدة. وعليه، فبما أنّه يمكن الاستشهاد بالقرآن والسنّة في غير الحكم الثابت فلن يكون ذلك دليلاً على ثبات الحكم.

المطلب الثاني: ينقسم الاستشهاد بالقرآن والسنّة إلى قسمين: استشهاد لإثبات أصل الجعل، واستشهاد للتطبيق. واستشهاد الحاكم بالقرآن والسنّة في الحكم الولائي من نوع الاستشهاد التطبيقي، بينما استشهاد الفقيه بالقرآن والسنّة في الفتوى نوع من الاستشهاد لإثبات الجعل. وعندما يبيّن الإمام المعصوم (ع) للمخاطبين حكم الإسلام الثابت بطريقة فقهية، فسوف يكون استشهاده بالقرآن والسنّة عندئذٍ نوعاً من إثبات الجعل.

ويمكن ـ بهذا التوضيح ـ أن نتمّم القرينة المذكورة بالقول: إنّ الاستشهاد بالقرآن والسنّة لإثبات الجعل هو قرينة على ثبات الحكم.

ويمكن أن نجعل كلام الإمام الباقر (ع) في مسألة مسح جزء من الرأس، استشهاداً منه لإثبات الجعل:

«عن زرارة قال: قلت لأبي جعفر (ع): ألا تخبرني من أين علمت وقلت إنّ المسح ببعض الرأس وبعض الرجلين؟ فضحك ثمّ قال: يا زرارة قاله رسول الله (ص)، ونزل به الكتاب من الله تعالى؛ لأنّ الله تعالى يقول: ﴿فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ﴾[1] فعرفنا أنّ الوجه كلّه ينبغي له أن يُغسل، ثمّ قال: ﴿وَأَيۡدِيَكُمۡ إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ﴾[2]، ثمّ فصل بين الكلامين، فقال: ﴿وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ﴾[3] فعرفنا حين قال

(1) سورة المائدة (5)، من الآية 6.

(2) سورة المائدة (5)، من الآية 6.

(3) سورة المائدة (5)، من الآية 6.

برؤوسكم أنّ المسح ببعض الرأس لمكان الباء، ثمّ وصل الرجلين بالرأس كما وصل اليدين بالوجه فقال: ﴿وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ﴾[1] فعرفنا حين وصلهما بالرأس أنّ المسح على بعضهما»[2].

لقد تمسّك الإمام الباقر (ع) في هذه الرواية بالآية لإثبات حكم المسح في الوضوء، وهذا التمسّك هو نوع من الاستشهاد لإثبات الجعل. وثمّة قرائن أخرى في هذه الرواية تكشف عن ثبات حكم المسح في الوضوء؛ من قبيل: أنّ موضوع الوضوء من الموضوعات الثابتة، وهذه الرواية مشمولة للقرينة العامّة (ثبات الموضوع). أنّ هذا الحكم قد حكاه النبي (ص) فضلاً عن الإمام الباقر (ع)[3]، ومن هنا لم يلحظ فيه موقعية خاصّة ليصرفه عن الثبات[4]. أنّ زرارة لم يحتمل كون هذا الحكم متغيّراً[5].

---

(1) سورة المائدة (5)، من الآية 6.

(2) محمد بن الحسن (الشيخ الطوسي)، **تهذيب الأحكام في شرح المقنعة**، مصدر سابق، ج 1، ص 61، باب صفة الوضوء والفرض منه والسنّة والفضيلة فيه، ح 17.

(3) يشار إلى أنّ جميع الأحكام التي يذكرها الأئمّة (ع) قد ذكرها النبي (ص) أيضاً، إلّا أنّه ورد في هذه الرواية تصريح بذلك.

(4) من الطبيعي أنّ الفاصل الزمني بين رسول الله (ص) وبين الإمام الباقر (ع) لا يكشف ـ بالضرورة ـ عن ثبات حكم المسح في الوضوء، لا سيما مع ملاحظة مناسبات الحكم والموضوع في هذه الرواية. والسبب في ذكر هذه القرينة هو أنّه في الموارد الأخرى قد تكشف هذه الفاصلة الزمنية عن ثبات الحكم، وسوف تأتي زيادة توضيح لهذه القرينة في الأبحاث التالية.

(5) تستفاد هذه النقطة من لحن سؤال زرارة؛ لأنّه قال: «من أين علمت»، ولم يقل: «لماذا تحكم بذلك». وهذا الارتكاز ـ بضميمة تقرير الإمام (ع) ـ يكشف عن ثبات الحكم. ومن الواضح أنّ هذه القرينة تعدّ من القرائن الخاصّة غير اللفظية.

ومن مجموع هذه القرائن نتيقّن بأنّ الإمام (ع) كان في مقام الاستشهاد للكشف عن جعل الشارع[1].

ويمكن أن نعتبر الروايات الآتية من باب الاستشهاد للتطبيق:

عن أبي عبد الله (ع) قال: «لا ينبغي أن يتزوّج الرجل الحرّ المملوكة اليوم، إنّما كان ذلك حيث قال الله عزّ وجل: ﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا﴾[2] والطول المهر، ومهر الحرّة اليوم مهر الأمَة أو أقلّ»[3].

وقد تكرّرت كلمة «اليوم» في هذه الرواية مرّتين، وهذا شاهد على أنّ الحكم كان مؤقّتاً بذلك الزمان[4].

---

(1) يعني أنّه حتى لو لم نحرز من ظاهر التمسّك بالقرآن أنّ استشهاد الإمام (ع) بالقرآن كان لإثبات الجعل، فيمكن أن نصل إلى ذلك من مجموع هذه القرائن.

(2) سورة النساء (4): الآية 25.

(3) محمد بن يعقوب الكليني، **الكافي**، مصدر سابق، ج 5، ص 360، ح 7.

(4) ينبغي الالتفات إلى أنّ الشيخ الكليني قد ذكر في هذا الباب روايات أخرى تشترط زواج الحرّ بالأمَة بحالة الاضطرار وهي: الرواية الأولى في هذا الباب: «عن أبي عبد الله (ع) في الحرّ يتزوّج الأمَة، قال: لا بأس إذا يضطرّ إليها». والرواية السادسة فيه: «عن زرارة عن أبي جعفر (ع) قال: سألت عن الرجل يتزوج الأمَة، قال لا، إلّا أن يضطر إلى ذلك». والرواية الثامنة: «عنهم: قال: لا ينبغي المسلم الموسر أن يتزوج الأمَة إلّا أن لا يجد حرّة...» والرواية التاسعة: «عن أبي عبد الله (ع) قال: لا ينبغي للحرّ أن يتزوّج الأمَة وهو يقدر على الحرّة...».

ففي جميع هذه الروايات ما ذكر من عدم زواج الرجل الحرّ من الأمَة هو حكم إسلامي كلّي ورد بشكل قضية حقيقية، والحكم الوارد في الرواية في محلّ الاستشهاد مطابق من حيث الكبرى لهذا الحكم، لكن ذكر في المتن بأنّ هذا الحكم حكم ظرفي؛ لأنّ الإمام (ع) عمل على تطبيق هذا الحكم الكلّي على زمانه الخاصّ، واستفاد منه حكماً مؤقّتاً خاصًا. وبعبارة موجزة، يمكن أن تكون هذه الرواية بمثابة الصغرى للروايات الأخرى المذكورة سابقاً.

وفي رواية أخرى ينقلها الصدوق في المقنع:

«رويت أنّه جاء رجل إلى عمر بن الخطّاب ومعه رجل فقال: إنّ بقرة هذا شقّت بطن جملي، فقال عمر: قضى رسول الله (ص) في من قتل البهائم أنّه جبار، والجبار الذي لا دية له ولا قَوَد، فقال أمير المؤمنين (ع): «قضى النبي (ص) لا ضرر ولا ضرار، إن كان صاحب البقرة ربطها على طريق الجمل فهو له ضامن»، فنظروا فإذا تلك البقرة جاء بها صاحبها من السواد وربطها على طريق الجمل، فأخذ عمر برأيه، وأغرم صاحب البقرة ثمن الجمل»[1].

وقد استشهد أمير المؤمنين (ع) بقضاء السنّة النبوية، وبما أنّ الحكم في مقام القضاء قضية خارجية، ولم يكن ـ حتماً ـ حكماً إسلامياً ثابتاً، فيمكن اعتبار هذه الرواية بمثابة مثال للاستشهاد بالسنّة في تطبيق الحكم القضائي.

ومع غضّ النظر عن ذلك، يمكن اعتبار حكم النبي الأكرم (ص) بهدم مسجد ضرار مؤيّداً لهذا المطلب أيضاً[2].

---

(1) محمد بن علي (الشيخ الصدوق)، **المقنع**، المطبوع في **سلسلة الينابيع الفقهية**، ص 193، نقلاً عن: (حسين النوري الطبرسي، **مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل**، تحقيق: مؤسسة آل البيت: لإحياء التراث، ط 2، 1408هـ ق، ج 18، ص 321، ح 2).

نعم، يمكن المناقشة في هذا المثال بأنّ كلام الإمام أمير المؤمنين (ع) لم يكن في مقام القضاء، بل كان في مقام بيان الحكم الكلّي فقط، وأنّ عمر قام بالقضاء بهذا الحكم.

(2) وقصّة مسجد ضرار هي: «أنّ جماعة من بني عمرو بن عوف بنوا مسجد قبا وسألوا النبي أن يصلّي فيه، فصلّى فيه، فحسدهم جماعة من بني غنم بن عوف وهم منافقون، فبنوا مسجداً إلى جنب مسجد قبا ليضرّوا به ويفرّقوا المؤمنين منه وينتظروا لأبي عامر الراهب الذي وعدهم أن يأتيهم بجيش من الروم ليخرجوا =

ومن الواضح أنّه لا يمكن عدّ حكم هدم مسجد ضرار وإحراقه ـ بقرينة أنّه قضية خارجية وبدليل مناسبة الحكم والموضوع ـ لا يمكن عدّه جزءاً من الأحكام الثابتة والشاملة، بل هو مجرّد حكم حكومتي. ونزول الآية حوله تؤيد القضية التي تفيد بأنّ صدور الحكم الحكومتي قد يستند إلى آية قرآنية أيضاً.

والنتيجة هي أنّه عندما نحرز أنّ الاستشهاد بالقرآن والسنّة كان لإثبات جعل الشارع، تكون القرينة المذكورة صحيحة، لكن إذا لم نُحرِز ذلك، فسوف تكون القرينة أعمّ من المدّعى، وليست نافعة في المقام.

وبناءً على هذه النتيجة، فما يكون قرينة في الواقع هو تلك النقطة الباعثة على إحراز الاستشهاد لإثبات الجعل، لا مجرّد الاستشهاد بالقرآن والسنّة؛ لأنّ هذا الاستشهاد في حدّ نفسه أعمّ من المدّعى. وهذه النقطة ـ كما ذكر في القرائن الأخرى الموجودة في رواية زرارة ـ يمكنها أن تكون من قرائن الثبات الخاصّة أو العامّة.

= النبي (ص) من المدينة، وأمرهم أن يستعدّوا للقتال معهم. ولمّا بنوا المسجد أتوا النبي (ص) وهو يتجهّز إلى تبوك وسألوه أن يأتيه ويصلي فيه ويدعو لهم بالبركة، فوعدهم إلى الفراغ من أمر تبوك والرجوع إلى المدينة، فنزلت الآيات...» (محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق، ج 9، ص 389 ـ 390. وانظر أيضاً: فضل بن الحسن الطبرسي، **مجمع البيان في تفسير القرآن**، تحقيق: لجنة من العلماء والمحققين الأخصائيين، ط 1، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، 1405هـ.ق، ج 5، ص 125؛ محمد بن إسحاق (ابن هشام)، **سيرة النبي**، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة محمد علي صبيح وأولاده، 1383هـ.ش، ج 4، ص 957؛ محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الأمم والملوك (تاريخ الطبري)**، تحقيق: نخبة من العلماء الأجلاء، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لا تا، ج 2، ص 374).

المطلب الثالث: بعد إبطال قرينية الاستشهاد بالقرآن والسنّة وتخصيصها بما إذا أُحرِز كون الاستشهاد لإثبات الجعل، سنحاول أن نسلك في هذا المطلب طريقاً آخر لتصحيح القرينة المذكورة، وهو أنّ الأصل الأوّلي لاستشهاد الإمام (ع) بالقرآن والسنّة إنّما هو لجعل الحكم؛ بمعنى أنّه إذا قامت قرينة خاصّة على إحراز أنّ الاستشهاد بالقرآن والسنّة كان لإثبات الجعل، أو أُحرِز أنّ ذلك كان لإثبات التطبيق، فعندئذٍ ستكون وظيفة الفقيه واضحة، لكن في مقام الشكّ يكون الأصل الأوّلي عند الاستشهاد بالقرآن والسنّة لإثبات الحكم.

ويمكن أن يكون الدليل على هذا المدّعى هو ارتكاز المتشرّعة ـ ولو تسامحاً منهم ـ في هذه الموارد؛ أي عندما يشاهد المخاطَب بكلام المعصوم (ع) أنّ الإمام قد استشهد في حكمه بالقرآن والسنّة، فسوف يرى ـ من دون شعور منه ـ أنّ هذا الحكم هو حكم الإسلام، وإذا كان الإمام ملتفتاً إلى هذا الارتكاز فعليه ـ عند اشتباه المخاطب في الفهم ـ أن ينبّهه إلى خطأه، أو عليه أن لا يستشهد بالقرآن والسنّة في هذه الحالة. ومن هنا فإذا استشهد الإمام بالقرآن والسنّة ولم ينبّه المخاطبين، سوف ندرك أنّ حكم هذه الرواية هو حكم الإسلام الثابت. وتوضيح هذا المطلب سيأتي في مناقشة القرينة التالية في المطلب الثالث.

مناقشة

1. 1. 2. 3. التعليل بالأمر الثابت

تبين هذه القرينة أنّ مجرّد تعليل الحكم بالأمر الثابت ـ أي الذي لا يكون مختصًّا بزمان أو مكان خاصّين ـ هو دليل على ثبات الحكم، وذلك من قبيل ما ورد في هذه الرواية:

«عن عمار عن أبي عبد الله (ع)، قال: لا تصلّ في بيت فيه خمر ولا مسكر؛ لأنّ الملائكة لا تدخله...»[1].

وبما أنّ الملائكة من الموجودات غير المادية، وأفعالها لا تتعلّق بالمادّة، فينبغي أن لا يكون معيار دخول المنزل وعدم دخوله معياراً مؤقّتاً. فإذا كانت الملائكة لا تدخل بيتاً فيه خمر ومسكر في عصر صدور هذه الرواية فسوف تكون كذلك في سائر العصور والأوقات.

والدليل على هذه القرينة يمكن أن يكون أحد الأمور التالية:

أ) السنخيّة في ما بين العلّة والمعلول؛ فإن كانت العلّة ثابتة كان المعلول ـ وهو الحكم ـ ثابتاً.

ب) إذا كانت علّة الحكم ثابتة فالمعلول ينبغي أن يكون ثابتاً أيضاً؛ لأنّه عند فرض تغيّر الحكم فسيتخلّف المعلول عن علّته.

ج) يستظهر العرف من الحكم المعلّل بأمر ثابت بأنّ ذلك الحكم ثابت أيضاً.

وليست هذه القرينة من جملة القرائن العامّة باعتبار أنّها تنسجم مع القرينة العامّة لثبات الموضوع؛ وذلك أولاً: لأنّنا لا ننظر هنا إلى ثبات موضوع الحكم، بل إن اهتمامنا منصبّ على ثبات علّة الحكم. وثانياً: إنّ أحد توجيهات هذه القرينة ـ أي في التوجيه الثالث ـ هو الاستظهار العرفي من التعليل بالأمر الثابت والذي يعتبر من القرائن اللفظية الخاصّة.

---

(1) محمد الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، مصدر سابق، ج 2، ص 1056، كتاب الطهارة، باب 38 من أبواب النجاسات، ح 7.

مناقشة

المطلب الأول: ما تقدّم من مناقشة القرينة السابقة في المطلب الأول وارد بعينه في هذه القرينة؛ أي بما أنّ الحكم الولائي مبني على الأمور الثابتة، فيمكن للحاكم أن يستند في حكمه الولائي إلى الأمور الثابتة، ويعمل على تطبيق هذا الأمر الثابت على المورد المنظور. فمجرّد الاستناد إلى الأمر الثابت سيكون أعمّ من الاستناد إلى الحكم الثابت والمتغيّر، إذ هو شامل لهما معاً. نعم، يمكن تتميم هذه القرينة ـ كما تمّمنا قرينة الاستشهاد بالقرآن والسنّة ـ بالشكل التالي: إنّ التعليل بالأمر الثابت إذا كان لإثبات الجعل فيمكن أن يعتبر قرينة لثبات الحكم. فلا بدّ من إحراز أنّ التعليل كان لإثبات الجعل.

والرواية التالية قد تكون شاهداً على إمكان استدلال الحاكم في الحكم الولائي بالأمر الثابت:

«عن أبي عبد الله (ع) قال: كان علي (ع) لا يقاتل حتى تزول الشمس، ويقول: تفتح أبواب السماء وتقبل التوبة وينزل النصر...»[1].

تعتبر هذه الرواية أنّ فتح أبواب السماء ـ وهي كناية عن الرحمة الإلهية ـ وقبول التوبة ونزول النصر من الأمور الثابتة، والوجه في ذلك هو ما ذكر من ثبات حكم عدم دخول الملائكة إلى البيت الذي يكون فيه خمر أو مسكر.

ومن جهة أخرى، يمكن أن يكون اختيار زمن الشروع بالقتال

---

(1) محمد بن علي (الشيخ الصدوق)، **علل الشرائع**، مصدر سابق، ص 603، باب 385، نوادر العلل، ح 70.

أمراً حكومتياً؛ وذلك إما بقرينة كون الموضوع نفسه حكومتياً[1] (يعني بدليل مناسبة الحكم والموضوع)، أو بقرينة جعل أمر القتال إلى الإمام (ع)[2].

المطلب الثاني: سنحاول في هذا المطلب تسجيل إشكال على الدليل الأول والثاني للقرينة المذكورة، ولذا ينبغي الالتفات إلى المقدّمات التالية:

المقدّمة الأولى: ينقسم تعليل الحكم إلى قسمين:

1 ـ التعليل بالعلّة الثبوتية.

2 ـ التعليل بالعلّة الإثباتيّة.

والتعليل بالعلّة الثبوتية إنّما يكون عندما يبيّن المستدلّ المصالح والمفاسد الواقعية لذلك الحكم (أي ملاكات الأحكام). وبما أنّ

---

(1) انظر: الفصل الثالث من هذا الكتاب، عنوان 2. 1. كون الموضوع متغيّراً، وأيضاً انظر: روح الله الموسوي الخميني، **المكاسب المحرمة**، مصدر سابق، ج 1، ص 153، بحث بيع السلاح للكفار.

(2) انظر: الفصل الثالث من هذا الكتاب، عنوان 2. 8. تفويض اختيار صدور الحكم بواسطة الدين في موضوع معيّن. ولا بدّ من الالتفات إلى أنّه يوجد في هذه الرواية قرينتان خاصّتان تفيدان ثبات الحكم المستفاد منها: إحداهما: تكرّر هذا الفعل من قبل الإمام (ع) المستفاد من عبارة «كان لا يقاتل»، والأخرى: أنّ نقل الإمام الصادق (ع) حصول هذا الفعل بشكل مستمرّ من قبل الإمام علي يعتبر قرينة على الثبات من جهات متعدّدة. وعلى كلّ حال، الجمع بين جهة الثبات هذه وبين القول بأنّ أمر الشروع بالقتال هو أمر حكومتي، هو بأن يقال: إنّ الأرجح للحاكم الإسلامي أن يشرع في القتال بعد الظهر. لكن لا يعني ذلك أنّ اختيار الإمام (ع) القتال بعد الظهر خارج من دائرة الأحكام الحكومتية. ولعله لهذا السبب أفتى الفقهاء باستحباب القتال بعد الظهر وكراهته قبله، من دون أن يفتوا بالوجوب أو الحرمة. أنظر: محمد حسن النجفي، **جواهر الكلام**، مصدر سابق، ج 21، ص 81 ـ 82.

الشيعة ترى أنّ أحكام الشريعة تابعة للمصالح والمفاسد الواقعية فلا بدّ من أن تكون علّة جعل الأحكام هي الوصول إلى تلك الملاكات[1]. والحكم الشرعي وإن كان أمراً اعتبارياً إلّا أنّه من الأمور الاعتبارية التي لها جذور في الواقع، والتي تنشأ من الواقع. والرواية التي تقدّمت في بيان عدم دخول الملائكة إلى المنزل الذي يحتوي على خمر أو مسكر[2] هي من هذا القبيل. والروايتان التاليتان تبينان علّة ثبوت الحكم بنوع من البيان:

1 ـ «عن أبي جعفر بن علي الجواد (ع): أنّه سئل عن رجل نكح امرأة على زنا أيحلّ له أن يتزوّجها؟ فقال: يدعها حتى يستبرئها من نطفته ونطفة غيره، إذ لا يؤمن منها أن تكون قد أحدثت مع غيره حدثاً كما أحدثت معه، ثمّ يتزوّج بها إن أراد...»[3].

2 ـ «عن بكير بن أعين قال: قلت له: الرجل يشكّ بعدما يتوضّأ؟ قال: هو حين يتوضّأ أذكر منه حين يشكّ»[4].

والتعليل بالعلّة الإثباتية إنّما يحصل عندما يكون المستدلّ في مقام إثبات جعل الشارع[5]؛ أي أنّه يستدلّ بشيء يثبت الحكم. وفي هذه

---

(1) انظر: مرتضى الحائري اليزدي، **مباني الأحكام في أصول شرائع الإسلام**، تحقيق: محمد حسين أمر اللهي اليزدي، مؤسسة النشر الإسلامي، ص 535.

(2) لا شكّ في أنّ عدم دخول الملائكة إلى مثل هذا المنزل قد يكون معلولاً لمفسدة واقعيّة في وجود الخمر في المنزل، أو في شرب الخمر.

(3) محمد الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، مصدر سابق، ج 15، كتاب الطلاق، باب 44 من أبواب العدد، ص 477، ح 2.

(4) المصدر نفسه، كتاب الطهارة، ج 1، باب 42، من أبواب الوضوء، ص 331، ح 7.

(5) ذكر حتى الآن تقسيمان للتعليل: أحدهما تقسيم التعليل إلى تعليل لإثبات الجعل =

الحالة لا يعود ثمة فرق بين إمكانية أن تكون هذه العلة علّة ثبوتية أيضاً أو لا؛ فمثلاً الروايتان التاليتان؛ يمكن أن تكون العلّة في الأولى ثبوتية أيضاً، في حين أنّ الرواية التي تليها لا يمكن فيها ذلك:

1 - «عن عبد الأعلى مولى آل سام، قال: قلت لأبي عبد الله (ع): عثرت فانقطع ظفري، فجعلت على أصبعي مرارة فكيف أصنع بالوضوء؟ قال: يعرف هذا وأشباهه من كتاب الله عزّ وجلّ، قال الله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[1]، امسح عليه[2].

2 - عن زرارة قال: قلت لأبي جعفر (ع): ألا تخبرني من أين علمت وقلت إنّ المسح ببعض الرأس وبعض الرجلين؟ فضحك ثم قال: يا زرارة قاله رسول الله (ص) ونزل به الكتاب من الله تعالى؛ لأنّ الله تعالى يقول: ﴿فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ﴾[3] فعرفنا أنّ الوجه كلّه ينبغي أن يغسل، ثم قال: ﴿وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ﴾، ثم فصّل بين الكلامين، فقال: ﴿وَٱمْسَحُواْ بِرُءُوسِكُمْ﴾ فعرفنا حين قال برؤوسكم أنّ المسح ببعض الرأس لمكان الباء، ثمّ وصل الرجلين بالرأس كما

= وتعليل للتطبيق، والآخر تقسيم التعليل إلى ثبوتي وإثباتي، ففي القسم الأول نرى أنّه وإن أمكن أن يكون التعليل لإثبات الجعل تعليلاً إثباتياً، وبالتالي يقال إنّ التعليل الإثباتي موجود في كلا التقسيمين، إلّا أنّه لا ينبغي الخلط بين هذين التقسيمين؛ إذ ملاك التقسيم الأول هو بيان غاية العلّة، بينما ملاك التقسيم الثاني هو بيان نوع العلّة.

(1) سورة الحج (22): الآية 78.

(2) محمد الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، مصدر سابق، باب 39، من أبواب الوضوء، ص 327، ح 5.

(3) سورة المائدة (5): الآية 6.

وصل اليدين بالوجه فقال: ﴿وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ﴾، فعرفنا حين وصلهما بالرأس أنّ المسح على بعضهما»[1].

المقدّمة الثانية: ليست قوانين العلّة والمعلول وخصوصياتها في الأمور التكوينية متساوية معها في الأمور الاعتبارية؛ إذ ـ من جهة ـ قد لا تجري بعض القوانين التكوينية في الاعتباريات، ومن جهة أخرى، نرى أنّ الأحكام الشرعية من الأمور الاعتبارية. وعليه فالقوانين والخصوصيات التي تكون لتعليل حكم شرعي قد تختلف عن القوانين والخصوصيات التي تكون لتعليل أمر خارجي.

ومن هنا نلاحظ أنّه أحياناً تُدمج الأحكام التكوينية والاعتبارية، وأحياناً أخرى يُفصَل بينهما نهائياً، وكلا هذين الأمرين باطل، بل لا بدّ من دراسة كلّ نوع من هذه الأحكام على حدة. وأحياناً يُظنّ بأنّ جميع مسائل الفقه والأصول من الأمور الاعتبارية، وأنّه لا ينبغي أن يجري فيها شيء من القوانين التكوينية، وأحياناً أخرى يتمّ تطبيق جميع القوانين التكوينية على الفقه والأصول، وقد أشار الإمام الخميني إلى بعض موارد الخلط هذه[2]. ومن الملاحظ أنّ هذا البحث لم يجر تناوله من قبل المتأخّرين فقط ـ كالإمام الخميني والعلّامة الطباطبائي، ، اللذين كانا متبحّرين في العلوم الفلسفية مضافاً إلى الفقه والأصول ـ بل كان مطروحاً أيضاً عند المتقدّمين الذين كانوا تراجم لغة في علوم الكلام والفقه والأصول على السواء ـ أمثال السيد المرتضى الذي استهجن في مقدّمة كتاب الذريعة من الخلط الذي وقع فيه من سبقه عند قيامهم بزجّ بعض المسائل

---

(1) محمد بن الحسن (الشيخ الطوسي)، **تهذيب الأحكام في شرح المقنعة**، مصدر سابق، ج 1، ص 61، ح 168.

(2) روح الله الموسوي الخميني، **الرسائل**، مصدر سابق، ج 1، ص 15، الثاني في بعض موارد الخلط بين التكوين والتشريع.

الكلامية في علم الأصول[1]، ومضافاً إلى ما قام به من تنقية لعلم الأصول من المسائل الكلامية[2]، كان قد فصل العلة في الأمور العقلية عن العلّة في الأمور الشرعية في طرق الاستدلال الأصولي[3].

إشكالات الدليل الأول لهذه القرينة: وقع في الدليل الأول خلطان اثنان:

الخلط الأول: أنّه عُدِّيَت أحكام العلّة والمعلول في الأمور التكوينية إلى الأمور الاعتبارية، والحال أنّ وجود سنخية بين العلّة والمعلول في الأمور التكوينية أمر ضروري ولازم، لكنّه في الأمور الاعتبارية ليس ضرورياً.

والخلط الآخر: أنّه عمل على تسرية خَصوصيات العلّة الثبوتية إلى العلّة الإثباتية. فعلى افتراض القبول بأنّ وجود سنخية بين العلّة والمعلول في الأمور الاعتبارية أمر ضروري أيضاً، إلّا أنّ ذلك إنّما يصحّ في خصوص العلّة الثبوتية، والحال أنّ تعليل الحكم بأمر ثابت أعمّ من التعليل الثبوتي والإثباتي. ومن هنا فإن كان التعليل الوارد في الرواية تعليلاً إثباتياً فلن يكون مشمولاً بقاعدة السنخية، وإن كان هذا التعليل ثبوتياً فإنّه وإن كان مشمولاً بهذه القاعدة، إلّا أنّ إشكالاً آخر يعترضه وهو أنّ ذاك التعليل الثبوتي لا يمكنه أن يحدّد موضوع الحكم، كما لا يمكنه الكشف عن حكم الشارع.

نعم، إذا كان التعليل ثبوتياً ووجدت قرينة على أنّ هذا التعليل

---

(1) علي بن طاهر (الشريف المرتضى)، **الذريعة إلى أصول الشريعة**، تحقيق: أبو القاسم كُرجي، دانشكاه طهران، لا تا، ج 1، ص 2.

(2) انظر: محمد باقر الصدر، **المعالم الجديدة**، مصدر سابق، ص 48.

(3) علي بن طاهر (الشريف المرتضى)، **الذريعة إلى أصول الشريعة**، ج 2، ص 186 (ص 670 في الترقيم المستمر).

الثبوتي ظاهر في مقام كشف الجعل ـ بمعنى أن يكون ذاك التعليل ثبوتياً وإثباتياً في آن معاً ـ فعندئذٍ يمكن أن تكون قاعدة السنخية ـ بناء على جريانها في الأمور الاعتبارية ـ دليلاً على القرينة المذكورة، لكن في هذه الحالة يمكن القول إنّ القرينة التي تكشف عن كون التعليل الثبوتي إثباتياً، هي في الواقع القرينة لثبات الحكم، وليس مجرّد التعليل بالأمر الثابت. وهذا بالتحديد مثل المطلب الثاني المذكور في نقد القرينة السابقة.

الإشكال على الدليل الثاني: في التوجيه الثاني لهذه القرينة، حصل الخلط الثاني من الخلطين المتقدّمين (وهو الخلط بين العلّة الثبوتية والعلّة الإثباتية)، بينما لم يسجّل الخلط الأول منهما هنا؛ لأنّ تخلّف العلّة عن المعلول في الأمور الاعتبارية محال كما هو الحال في الأمور التكوينية[1].

المطلب الثالث: ما هو منشأ الاستظهار؟ يمكن أن يكون بعض الأمور منشأً للاستظهار:

1 ـ عندما يكون الحكم في الإسلام مستنداً إلى أمر ثابت، فالعرف لا يملك الدقّة الكافية في الفصل بين التعليل لإثبات الجعل وبين التعليل لأجل التطبيق، كما لا يرى فرقاً بين التعليل بالعلّة الثبوتية والعلّة الإثباتية، بل يعتبر أنّ مجرّد التعليل بالأمر الثابت كاشف عن ثبات الحكم. وعدم تدقيق

(1) نعم، ثمة اختلاف بين كيفية استحالة تخلّف العلّة عن المعلول في الأمور التكوينية عنها في الأمور الاعتبارية. وفي ذلك يقول العلّامة الطباطبائي: «إن المحذور الوحيد في باب الأمور الاعتبارية هو لزوم اللغو أو ما يؤول إليه، وأما أمثال الدور والتسلسل واجتماع المثلين أو الضدين فمحالات حقيقة لا تتعدّى القضايا الحقيقية الغير الاعتبارية». (محمد حسين الطباطبائي، **حاشية الكفاية**، بنياد علمى وفكرى علامه طباطبائى، لا مكان، لا تا ص 186).

العرف وإن كان بلا مبرّر، إلّا أنّه قد يكون سبباً في أن يلجأ المتكلّم الحكيم ـ عندما يكون مطّلعاً على عدم دقّة العرف هذه ـ إما إلى التصريح بكون الحكم متغيّراً، فيما إذا كان متغيّراً، وإمّا إلى عدم التعليل بالأمر الثابت. وعليه، فعندما لا نرى في التعليل بالأمر الثابت تصريحاً من المتكلّم، نعرف بأنّه قد أمضى الفهم العرفي التسامحي في هذا المورد. ويطلق على هذا النحو من الدلالة الإطلاق المقامي.

ولكن من الجلي أنّ صحّة هذا المنشأ منوط بقبول التسامح العرفي، وعدم دقّة العرف في الفصل بين التعليل لإثبات الجعل والتعليل للتطبيق، وتسامحه أيضاً في التفريق بين التعليل بالعلّة الثبوتية والعلّة الإثباتية. والحال أنّه يشكل عليه أولاً: بأنّ العرف لا يتسامح إلى هذا الحدّ، وثانياً: بأنّ المعيار في الاستظهارات العرفية هي الدقّة العرفية التي قد تتساوى مع التسامح العقلي، لا عدم الدقّة العرفية التي تكون في مرتبة أقلّ منها[1]، إلّا أن يقال إنّ هذا المعيار هو في فهم العرف لألفاظ الشارع، والحال أنّ الإطلاق المقامي هو فهم لمراد الشارع من سكوته، وسكوته في الملازمة المذكورة ـ حتى لو كانت تسامحية ـ تكون كاشفة عن رضا الشارع.

2 ـ يرى العرف أنّ الأصل الأوّلي في التعليل ـ في دائرة الروايات

(1) يوجد اختلاف في أنّ المعيار في فهم مراد الشارع هل هو التسامح العرفي، أو الدقّة العرفية، أو العقل، وفي هذا الصدد يكتب الإمام الخميني (ره): «ليس التسامح العرفي في شيء من الموارد ميزاناً؛ لا في تعيين المفاهيم ولا في تشخيص المصاديق، بل المراد من الأخذ من العرف هو العرف مع دقّته في تشخيص المفاهيم والمصاديق، وأنّ تشخيصه هو الميزان مقابل تشخيص العقل الدقيق البرهاني». (روح الله الموسوي الخميني، الرسائل، ج 1، ص 227).

الفقهية ـ هو التعليل لإثبات الجعل، لا التعليل للتطبيق، كما يرى أيضاً أنّ الأصل الأوّلي في التعليل هو التعليل بالدليل الإثباتي لا الثبوتي.

والمسألة التي يمكن أن يُوجَّه هذا الأصل على ضوئها هو أن يقال إنّ وجود وعدم وجود الحكم دائر مدار وجود وعدم وجود الموضوع، لا وجود الملاك وفقده. وكون الأحكام تابعة لملاك المصالح والمفاسد الواقعية وإن كان صحيحاً، إلّا أنّه لا يلزم منه أن يكون الحكم منطبقاً بالدقّة على الملاك. ولهذا السبب لا يمكن التمسّك بالملاك لإثبات الحكم، كما لا يمكن للحكمة أن تكون دليلاً إثباتياً له. ومن البديهي أن تكون هذه الذهنية باعثة على القول بأنه كلّما وُجد تعليل مذكور للحكم ينبغي أن يكون هذا التعليل ظاهراً في التعليل لإثبات الجعل، فضلاً عن التعليل للدليل الإثباتي.

إشكال: قد يوجّه إشكال إلى هذا التوجيه، وهو أنّ الفقيه يكون عادةً في مقام إثبات الجعل، ومن هنا، فيكون الأصل الأوّلي لكلامه في مقام التعليل أن يكون التعليل لإثبات الجعل والتعليل للدليل الإثباتي، لكن المعصوم (ع) لا يقوم بعمل فقهي، بل يكون في موارد التعليل عادة في مقام بيان الحكمة، لا في مقام الاحتجاج الفقهي. وعليه فهذا التوجيه إنّما يبيّن الأصل الأوّلي في كلام الفقيه، لا في كلام المعصوم (ع) الذي يفيدنا في المقام.

والجواب: إنّه يمكن القول إنّ علم المعصوم (ع) في عالم الثبوت والإثبات يقتضي أنّه كلّما جاء المعصوم (ع) بعلّة لحكم، أنّ تكون هذه العلّة ـ وإن كانت ثبوتية ـ مبيّنة لموضوع الحكم(الدليل الإثباتي) أيضاً، إلّا أن يذكر المعصوم (ع) علّة إثباتية أخرى لبيان حدود الموضوع.

ولتوضيح هذه المسألة أكثر، نشرع في دراسة هذه الروايات الثلاث التي تعالج موضوعات مختلفة:

1 ـ «إنّ الرضا (ع) كتب إلى محمد بن سنان: حرم سباع الطير والوحش كلّها؛ لأكلها من الجيف ولحوم الناس والعذرة وما أشبه ذلك، فجعل الله عزّ وجلّ دلائل ما أحلّ من الوحش والطير وما حرّم كما قال أبي (ع): كلّ ذي ناب من السباع وذي مخلب من الطير حرام، وكلّ ما كان له قانصة من الطير حلال، وعلّة أخرى تفرّق بين ما أحلّ من الطير وما حرّم، قوله: كل ما دفّ ولا تأكل ما صفّ، وحرم الأرنب؛ لأنها بمنزلة السنور ولها مخالب كمخالب السنور وسباع الوحش، فجرت مجراها في قذرها في نفسها، وما يكون منها من الدم كما يكون من النساء لأنّها مسخ»[1].

فالتعبيرات المذكورة حول كيفية غذاء الوحوش من الجيف والعذرة ولحوم الناس وكون الأرنب مسخاً هي علل ثبوتية، أما كونها ذات مخلب وناب وصفّ الجانح عند الطيران بالنسبة إلى الحرمة، وما له قانصة ودفّ الجوانح بالنسبة إلى الحلية فهي علل إثباتية[2]؛ بمعنى أنّه عندما يريد الفقيه أن يبيّن حكم الله تعالى في الحلال والحرام لا بد من أن يتمسّك بهذه الأدلّة الإثباتية، لا بنوع التغذية.

---

(1) محمد بن علي (الشيخ الصدوق)، **علل الشرائع**، مصدر سابق، ص 482، باب 235 علّة تحريم سباع الطير والوحش، ح 1.

(2) المراد هنا من الدليل الإثباتي ليس حيثية تمسّك الإمام الرضا بكلام الإمام الكاظم'، بل المراد هو الدليل الكاشف للجعل الذي يفهم من مضمون كلام الإمام الكاظم (ع).

وقد فرّقت هذه الرواية بشكل تام بين الدليل الثبوتي والدليل الإثباتي، وعليه فإذا افترضنا أنّ حيواناً وحشياً ولد في حديقة الحيوانات وأُطعِم من غير هذه الأطعمة المعتادة لديه فليس ترتفع حرمة أكله عند ذلك.

والرواية الأخرى عن الإمام الصادق (ع):

2 ـ «عن أبي عبد الله (ع) قال: الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة؛ لأنّهما قد قضيا شهوتهما. وعلى المحصن والمحصنة الرجم»[1].

تعتبر هذه الرواية أنّ انقضاء مدّة الشهوة عند الإنسان علّة في

---

(1) محمد بن علي (الشيخ الصدوق)، **علل الشرائع**، مصدر سابق، ص 540، باب 326، علل نوادر الحدود، ح 13.

ومثل هذه الرواية أيضاً نقلت عن سليمان بن خالد قال: قلت لأبي عبد الله (ع): في القرآن الرجم؟ قال: نعم، قلت: كيف؟ قال: الشيخ والشيخة فارجموهما البتّة فإنهما قضيا الشهوة، (محمد بن علي (الشيخ الصدوق)، **من لا يحضره الفقيه**، مصدر سابق، ج 4، ص 26، ح 4998)، لكن من الواضح أنّ أحداً من فقهاء الإمامية لم يعمل بهذه الرواية؛ إذ فتوى الشيعة في هذه المسألة أنّ الشيخ والشيخة إذا كانا محصنين فعليهما الجلد أو الرجم، وإلا فالجلد فقط، وحدّ الشاب، (أنظر: أبو القاسم الخوئي، **مباني تكملة المنهاج**، نشر لطفي، دار الهادي، المطبعة العلمية، قم، 1407هـ ق، ج 1، ص 195)، وعليه فهذه الرواية محمولة على التقية؛ باعتبار أنّ أصل هذا الحكم نشأ من عمر بن الخطاب، وهو الذي ادعى أنّ حكم رجم الشيخ والشيخة ورد في القرآن، (أنظر: المصدر نفسه، ص 196)، وحملها بعض العلماء على أنّ هذه الآية كانت موجودة وتمّ نسخ تلاوتها (أنظر: محمد بن علي (الشيخ الصدوق)، .**من لا يحضره الفقيه**، ج 4، ص 26)، وعلى كلّ حال، فكلامنا في هذه الرواية لمجرّد ذكر المثال للتعليل، من دون أن نلاحظ الحيثيّات والقرائن الأخرى الموجودة فيها.

ثبوت الرجم عند الزاني الكبير، ولكن بما أنّه يوجد دليل إثباتي آخر لبيان الموضوع لم يبيَّن في الرواية[1]، ومع الالتفات إلى علم الإمام (ع) بمقامي الثبوت والإثبات، فلا بدّ من أن تكون هذه العلّة الثبوتية علّة إثباتية أيضاً. ومن هنا فمعيار حكم الزنا في الشيخ والشيخة في هذه الرواية ليس الصدق العرفي لهذا العنوان فقط، بل المعيار ـ مضافاً إلى الصدق العرفي ـ هو انقضاء فترة الشهوة عند الإنسان أيضاً. ومن هنا فإذا أحرِز أنّ شيخاً أو شيخةً ـ مع صدق العنوان عليهما ـ لا تزال نار الشهوة تستعر فيهما، فعندئذٍ لن يكون زناهما في هذه الحالة موجباً للرجم مع فرض عدم الإحصان. وهذا القيد إنّما حصلنا عليه من تلك العلّة الثبوتية[2].

نعم، إذا لم يكن يرى الفقيه دخالة ذاك الدليل الثبوتي في إثبات الجعل بأيّ وجه من الوجوه، فعند ذلك لا بدّ من اعتبار أنّ الموضوع هو صدق عنوان الشيخ والشيخة فقط.

والرواية الثالثة أيضاً عن الإمام الصادق (ع):

3 ـ «عن إسحاق بن عمار قال: قلت لأبي عبد الله (ع): الزنا أشرّ من شرب الخمر؟ قال: الخمر، قلت: فكيف صار الخمر ثمانين وفي الزنا مئة، قال: يا إسحاق الحدّ واحد أبداً، وزيد

(1) لا يقال: إنّ عنوان الشيخ والشيخة في الرواية يبيّن بنفسه موضوع الحكم؛ لأنّه مع وجود التعليل المذكور ومجرّد احتمال كونه إثباتياً لا يحرز الموضوع، ولا يثبت حكم الرجم لعنواني الشيخ والشيخة. وإذا قُبِل بكون التعليل إثباتياً ـ كما ورد في المتن ـ فسيكون الموضوع عندئذٍ واضحاً، لكن إذا لم يحرز الفقيه ذلك وبقي في شكّه فسوف يأخذ بالاحتياط. هذا كلّه مع غضّ النظر عن حمل الرواية على التقية الذي تقدّم الكلام في احتماله في الهامش السابق.

(2) والقرينة الأخرى على كون التعليل إثباتياً هو ذيل الرواية؛ إذ ذكر فيها الإمام (ع) حكم الرجم فقط، من دون ذكر التعليل.

هذا لتضييعه النطفة ولوضعه إياها في غير موضعها الذي أمر الله به»[1].

نرى في هذه الرواية أنّ التعليل بضياع النطفة ليس في مقام إثبات الجعل والتمسّك بالدليل الإثباتي؛ لأنّ إسحاق بن عمار افترض في سؤاله أنّ مقدار الحدّ في شرب الخمر وفي الزنا أمران مفروغ عنهما، كما إنّ الإمام (ع) في جوابه لم يتحدّث عن أصل مقدار الحدّ في هاتين المعصيتين، بل أجاب فقط عن علّة زيادة مقدار حدّ الزنا قياساً بحدّ شرب الخمر. وعليه فالتعليل المذكور هو ثبوتي صرف.

ومحصّل القول أنّه يوجد أحياناً في الروايات قرائن تفيد أنّ تعليل الإمام (ع) كان في مقام إثبات الجعل والدليل الإثباتي (كالرواية الأولى)، وأحياناً أخرى يكون فيها قرائن تفيد بأنّ الإمام (ع) لم يكن في هذا المقام (كالرواية الثالثة)، وفي بعض الأحيان لا يكون فيها أي قرينة. وهنا يمكن القول إنّ علم الإمام بمقام الثبوت والإثبات وسكوته عند ذكر الدليل الإثباتي واضحاً، واحتياج المخاطبين إلى دليل إثباتي يبيّن لهم موضوع الحكم، سيؤدّي إلى أن يكون الأصل الأوّلي في نظر المخاطب هو حمل التعليل المذكور في الرواية على التعليل الإثباتي وعلى مقام إثبات الجعل.

المطلب الرابع: تارة يكون الاستدلال الموجود في الرواية استدلالاً في الظاهر، غير أنّ حقيقته بيان ضابطة معيّنة؛ مثل الرواية المروية عن الإمام الصادق (ع) التي يقول فيها:

«إنّ أمير المؤمنين (ع) سُئل عن سفرة وجدت في الطريق

---

(1) محمد بن علي (الشيخ الصدوق)، **علل الشرائع**، مصدر سابق، ص 543، باب 331، العلّة التي من أجلها يجلد الزاني مائة جلدة وشارب الخمر ثمانين، ح 1.

مطروحة كثير لحمها وخبزها وبيضها وجبنها وفيها سكّين، فقال أمير المؤمنين (ع): يقوّم ما فيها ثم يُؤكل؛ لأنّه يفسد وليس له بقاء...»[1].

يحتمل في هذه الرواية ـ بل الظاهر ـ من عبارة «لأنّه يفسد وليس له بقاء» أنّ الإمام (ع) لا يريد أن يبيّن العلّة الثبوتية للحكم، بل يريد أن يعطي ضابطة عامّة يطبَّق على ضوئها هذا الحكم في الموارد المشابهة، لذا فالإمام في هذه الجملة في مقام بيان حدود موضوع الحكم.

وعلى هذا الأساس، فمثل هذه الروايات التي لا تبيّن علّة ثابتة لهذا الحكم، تكون فاقدة لقرينيتها؛ لعدم اشتمالها على تعليل.

نعم، من الممكن أن يدّعي شخص ويقول إنّ ذكر الضابطة العامّة للحكم بنفسها قرينة عامّة لثبات الحكم. إلّا أنّه يمكن الردّ على هذا الادعاء بالقول إنّ ذكر الضابطة العامّة للحكم أعمّ من الحكم الثابت والحكم المتغيّر. إذ الحكم الولائي المتغيّر قد يكون ـ كسائر القوانين البشرية ـ خاضعاً لضابطة عامّة في موقعه الخاصّ. وكذا في مورد الرواية المذكورة أيضاً، فإنّ بعض الفقهاء يرون أنّ هذا النوع من التصرّفات مشروط بإذن الحاكم[2]، وبالتالي فيمكن أن

---

(1) محمد بن يعقوب الكليني، **الكافي**، مصدر سابق، ج 6، ص 297، كتاب الأطعمة، باب النوادر، ح 2؛ محمد بن علي (الشيخ الصدوق)، **من لا يحضره الفقيه**، مصدر سابق، ج 3، ص 298؛ ومحمد بن الحسن (الشيخ الطوسي)، **تهذيب الأحكام في شرح المقنعة**، مصدر سابق، ج 9، ص 99. ووردت أيضاً في: نعمان بن محمد المغربي (القاضي)، **دعائم الإسلام**، تحقيق: آصف بن علي أصغر فيضي، دار المعارف، 1383هـ.ق، ج 2، ص 497 بهذا الشكل: «... وليس لما فيها بقاء...». محمد الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، مصدر سابق، ج 2، ص 1073، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، باب 50، ح 11.

(2) يفتي العلّامة في **التذكرة** بضرورة إذن الحاكم (أنظر: حسن بن يوسف الحلي =

يكون الإمام (ع) قد أصدر هذا الحكم المستفاد من الرواية صادراً عن شأن ولايته، وعليه، فجريان هذا الحكم في الموارد المشابهة أيضاً بحاجة إلى حكم الحاكم.

1. 2. القرائن الخاصّة غير اللفظية

القرينة الخاصّة غير اللفظية هي عبارة عن وجود نكتة غير لفظية في الرواية، تفيد ثبات الحكم، وإن كانت مرتبطة بالألفاظ.

وقبل أن ندرس موارد من القرائن الخاصّة غير اللفظية، نشير إلى أمرين:

الأمر الأول: تحدّثنا في بحث القرائن الخاصّة اللفظية عن الإطلاق المقامي ـ الذي ذكرنا أنّه يفيد أنّ الأصل الأوّلي هو الثبات ـ إلّا أنّنا لن نتحدّث هنا عن ارتكاز المتشرّعة الذي هو عبارة عن الدليل غير اللّفظي والمفيد لذاك الأصل الأوّلي نفسه؛ وذلك لأنّ الإطلاق المقامي قرينة خاصّة ولا بدّ من إحرازه في كلّ مورد من

= (العلّامة)، **تذكرة الفقهاء**، مصدر سابق، المقصد الخامس في اللقطة، حكم التقاط ما لا بقاء له، ج 2، ص 259). كما اعتبر المحقق الخوانساري أنّ أخذ الإذن هو الحدّ المتيقّن (انظر: أحمد الخوانساري، **جامع المدارك**، تحقيق: علي أكبر غفاري، ط 2، مكتبة الصدوق، طهران، مطبعة إسماعيليان، قم، 1405هـ.ق، ج 5، ص 269). ويرى الطباطبائي في رياض المسائل أن ذلك مطابق للاحتياط (انظر: علي الطباطبائي، **رياض المسائل في بيان الأحكام بالدلائل**، مصدر سابق، ج 8، ص 459)، وصرّح بعضهم بعدم لزوم أخذ إذن الحاكم (انظر: أحمد بن محمد الأردبيلي (المحقق)، **مجمع الفائدة والبرهان**، تحقيق: الاشتهاردي والعراقي واليزدي، ط 1، مؤسسة النشر الإسلامي، 1414هـ.ق، ج 11، ص 300؛ محمد حسن النجفي، **جواهر الكلام**، مصدر سابق، ج 38، 300).

موارد الروايات بشكل مستقل، في حين أنّ ارتكاز المتشرّعة دليل عام، لا خاص.

الأمر الثاني: لن نطرح في هذا البحث ارتكاز المتشرّعة في الأصل الأوّلي لثبات الحكم، حتى بالنسبة إلى القرائن العامّة؛ إذ المراد من القرائن العامّة القرائن التي تكون مرتبطة بموضوع واحد، في حين أنّ دائرة شمول دليل ارتكاز المتشرّعة في الأصل الأوّلي للثبات لا تختصّ بموضوع واحد، بل هي جارية في جميع أحكام الإسلام.

1. 2. 1. توقّع بيان المجمل القرآني بالروايات

إذا كان كلام المعصوم (ع) يتضمّن صلاحية بيان مجمل قرآني فسوف يكون هذا الكلام بنظر المخاطَبين مبيّناً لمجمل القرآن، وستكون نتيجته حكماً ثابتاً للدين. وتوضيح هذه القرينة بحاجة إلى ذكر مقدمات:

المقدّمة الأولى: إذا افترضنا أنّ أحد ألفاظ القرآن كان مجملاً؛ بحيث إنّ كلّ من يقرأ هذه الآية تبقى مجملة لديه، ويبقى منتظراً أن يُرفع هذا الإبهام والإجمال من الآية بآية أخرى أو بكلام المعصوم (ع) أو فعله، فسيكون هذا الانتظار سبباً في أن يبحث في الآيات الأخرى من القرآن، ويفتّش في كلام المعصوم وفعله عمّا يمكن أن يرفع هذا الإجمال ويبيّنه، إذ هو يعلم حتماً بأنّ هذا المبيّن سوف يأتي. من هنا، عندما يعثر على شيء في كلام المعصوم (ع) وفعله له صلاحية تبيين هذا المجمل، فسوف يعتبر هذا الكلام بياناً دينياً لذلك المجمل.

المقدّمة الثانية: إذا كان الشارع مطّلعاً على توقّع المسلمين لبيان المجمل، ولم يكن يرى أنّ هذا الكلام مبيّن للمجمل أساساً، فعليه

أن يُعلِم المخاطبين بحقيقة الأمر كي لا يفهموا الدين بشكل خاطئ.

وهذه المقدّمة تماماً كمقدّمة الدليل العاشر للأصل الأوّلي للثبات (وهو الإطلاق المقامي). والفرق بين هذا الإطلاق المقامي وذاك الإطلاق المتقدّم في الدليل العاشر يكمن في أنّ الارتكاز هنا ارتكاز ذهني في خصوص لفظ خاص وفي رواية معيّنة، في حين أنّ الارتكاز المدّعى في الدليل العاشر ارتكاز ذهني في جميع كلام وفعل المعصوم (ع).

المقدّمة الثالثة: أنّ اللّفظ المجمل يدلّ حتماً على حكم ديني ثابت، وسوف نتعامل في المقام مع هذه القضية على أنّها أمر مسلّم؛ أي أنّنا نفترض أنّ المجمل عبارة عن حكم ثابت، وعند ذلك سوف تعطي هذه القرينة ثمارها عندما نفترض ثبات الحكم المجمل، وإلا فأصل ثبات ما هو موجود في القرآن محلّ بحث وكلام.

لذا نرى أنّ الغزالي في بحثه للشبهات الواردة على دلالة فعل النبي (ص)، يشير في الشبهة السادسة إلى ما يشبه هذه القرينة[1] ـ

---

(1) «فإن قيل: وبم يعرف كون فعله بياناً؟ قلنا: إما بصريح قوله وهو ظاهر، أو بالقرائن، وهي كثيرة. إحداها: أن يرد خطاب مجمل ولم يبيّنه بقوله إلى وقت الحاجة، ثمّ فعل عند الحاجة والتنفيذ للحكم فعلاً صالحاً للبيان، فيعلم أنّه بيان؛ إذ لو لم يكن لكان مؤخّراً للبيان عن وقت الحاجة، وذلك محال عقلاً عند قوم وسمعاً عند آخرين. وكونه غير واقع متّفق عليه، لكن كون الفعل متعيناً للبيان يظهر للصحابة، إذ قد علموا عدم البيان بالقول، أما نحن فيجوز أن يكون قد بين بالقول ولم يبلغنا، فيكون الظاهر عندنا أن الفعل بيان، فقطع يد السارق من الكوع وتيممه إلى المرفقين بيان لقوله عزّ وجلّ: **(فاقطعوا أيديهما)** ولقوله تعالى: **(فامسحوا بوجوهكم وأيديكم)**». (محمد الغزالي (أبو حامد)، **المستصفى من علم الأصول**، مصدر سابق، ج 2، ص 222)

التي استلهمها الكاتب منه واستخدمها في هذا البحث ـ وقد مثّل في هذا المجال بكلمة «يد» الواردة في آيات حدّ السارق[1] والتيمّم[2]، والتي يمكن أن نجعلها مثالاً لها أيضاً.

مناقشة

يرى الكاتب أنّ هذه القرينة تامّة إلّا أنّ تماميتها تتوقّف على بعض الشروط:

الشرط الأول: أنّ يكون الإجمال عندالجميع؛ يعني أنّه لا يكفي أن يكون الفقيه الذي يريد أن يتمسّك بهذه القرينة هو الذي يرى هذا اللفظ مجملاً فقط، بل لا بد من أن يكون مجملاً بنظر الجميع.

وقد يتصوّر أنّه إذا اعتبر فقيه لفظاً مجملاً لا بد من أن يراه الجميع مجملاً أيضاً، لكن هذا التصوّر باطل؛ لأنّ الفقيه يرى أحياناً أنّ هذا اللفظ مبيّن وواضح للبعض، إلّا أنّه مجمل له، بل الفقيه لا يرى في أغلب موارد الإجمال أنّ الإجمال محرز للجميع.

الشرط الثاني: أنّ الفقيه لا يجد في كلامٍ وفعلٍ آخر مبيّناً ـ فيما إذا كان لديه يقين ببيانه ـ لهذا المجمل؛ لأنّه إذا وُجد بيان محرز له فسوف ينتفي الاستدلال على هذه القرينة.

وقد يتصوّر أنّ هذا الشرط أيضاً ليس ضرورياً؛ لأنّه على كلّ حال عندما يكون لدى المخاطب ذلك الارتكاز الذهني، ولم يكن المعصوم (ع) يرى أنّ هذا الكلام مبيّن لهذا، فعليه أن يبيّن

---

(1) سورة المائدة (5): الآية 38: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾.

(2) سورة النساء (4): الآية 43: ﴿فَتَيَمَّمُوا۟ صَعِيدًا طَيِّبًا فَٱمْسَحُوا۟ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَفُوًّا غَفُورًا﴾.

للمخاطبين لئلّا يقعوا في الفهم الخاطئ، وعند سكوته وعدم البيان يثبت الإطلاق المقامي المدّعى في هذه القرينة.

كذلك يمكن أن يقال إنّ الإطلاق المقامي في قول المعصوم أو فعله المقدّم صدوراً على غيره جارٍ في المقام؛ إذ لم يأت في الزمن الأول البيان الثاني بعدُ. لكن هذا الاحتمال ساقط من أساسه؛ لأنّه إذا التفتنا إلى فلسفة التدرّج ببيان الأحكام سنصل إلى أنّ بيان الأحكام كان قد جرى في مقطع زمني معيّن، وقد رجح الشارع مصلحةَ التدرّج في بيان الأحكام على مفاسد ترك البيان رأساً؛ ومع فرض القبول بمصلحة التدرّج ببيان الأحكام لن يكون الإشكال المذكور تاماً.

1. 2. 2. وجود الحكم في الشرائع السابقة

إذا كان حكم موجوداً أيضاً في الشرائع السابقة، وبُيِّن في كلام النبي الأكرم (ص) أو في كلام الإمام (ع) بما هو حكم، فإنّه يعلم من ذلك أنّ هذا الحكم ليس له اختصاص بعصر خاصّ أو مكان معيّن، بل هو من الدين الإلهي الخالد والثابت؛ من قبيل الصوم الذي قال فيه الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾[1]. وفي هذا الصدد يقول الأستاذ هادوي الطهراني:

«لتشخيص ثبات أي عنصر ديني أو تغيّره، ينبغي الرجوع إلى الأديان السابقة ومعرفة ما إذا كان موجوداً فيها أم لا. ففي بعض الموارد صرّحت النصوص الدينية بهذا الأمر كما ورد في الآية ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ﴾، ومن الواضح أنّ

---

(1) سورة البقرة (2): الآية 183.

هذه الآية تشير إلى أنّ الحكم بوجوب الصوم حكم عالمي شامل وثابت وغير مختصّ بظرف خاصّ»[1].

وقد ارتضى هنا هذه القرينة بهذا التوضيح البسيط، كما فعل بقرينة عدم قابلية تطبيق الحكم في الحكومة العالمية، وأحال من يريد زيادة توضيح إلى الجزء الثاني من كتابه[2]. وعلى كلّ حال، علينا لفهم هذه القرينة أن نتوجّه إلى المقدّمات التالية:

المقدّمة الأولى: كون الحكم موجوداً في الشرائع السابقة له حالات عدّة:

أ) أن يكون للحكم وجود في الشرائع السابقة، وإن لم نكن ـ لا نحن ولا المسلمون في الصدر الأول ـ على اطلاع بوجود هذا الحكم سابقاً، ولا كان أصحاب الأديان السابقة آنذاك يعلمون به، ولم يرد في التعاليم الإسلامية ما يشير إلى هذا الأمر. ففي هذه الحالة، يمكن القول إنّ هذا الحكم له وجود في الشرائع السابقة ثبوتاً، إلّا أنّه لم يحرز وجوده إثباتاً.

ب) أن يكون الحكم موجوداً واقعاً في الشرائع السابقة، وكنا ـ نحن والمسلمون الأوائل ـ على علم بذلك، ففي هذه الحالة يكون وجود هذا الحكم محرزاً ثبوتاً وإثباتاً.

ج) أن يكون الحكم غير موجود في الشرائع السابقة، إلّا أنّ المرتكز عند المسلمين في الصدر الإسلامي أنّ هذا الحكم حكم ديني، ومن جهة أخرى، يكون هذا الحكم نفسه قد

---

(1) مهدي هادوي الطهراني، **مباني كلامی اجتهاد در برداشت از قرآن كريم**، مصدر سابق، ص 401.

(2) المصدر نفسه، ص 398.

ورد في كلام النبي (ص). وبعبارة أخرى، تمّ تقديم هذا الحكم في الصدر الأول بعنوان كونه حكماً دينياً، وإن لم يكن موجوداً واقعاً في الشرائع السابقة. وفي هذه الحالة لا يكون هذا الحكم من الناحية الثبوتية موجوداً في الشرائع السابقة، إلّا أنّه من الناحية الإثباتية كان يعدّ ـ على الخطأ والجهل المركّب ـ أمراً دينياً، وكان في الوقت ذاته موجوداً في كلام النبي الأكرم (ص).

والفرض الرابع أن لا يكون الحكم موجوداً في الشرائع السابقة لا على مستوى الثبوت ولا الإثبات، وهذا الفرض خارج عن محلّ بحثنا. لذا يمكن أن نفترض هذه الاحتمالات الثلاثة فقط.

المقدّمة الثانية: إنّ الحالة الأولى ـ وهي كون الحكم موجوداً على مستوى الثبوت في الشرائع السابقة إلّا أنّه لم يحرز إثبات ذلك ـ خارجة عن مدّعى القرينة الحالية؛ لأنّ هذه القرينة في مقام الإثبات، والمفترض أنّه لم يُحرَز وجود هذا الحكم في الشرائع السابقة، وما دام ثبوته الواقعي لم يحرز بعد فلن يفيد الفقيه شيئاً. وأما الحالة الثانية ـ وهي كون الحكم موجوداً ثبوتاً في الشرائع السابقة، وأُحرِز ذلك إثباتاً ـ فهي داخلة في هذه القرينة.

وأما الحالة الثالثة ـ التي لا يكون الحكم فيها موجوداً ثبوتاً في الشرائع السابقة، لكن اعتُقد بذلك إثباتاً من باب الخطأ أو الجهل المركّب، وورد في كلام النبي الأكرم كحكم ـ فداخلة أيضاً في هذه القرينة؛ لأنّ الفرق بين الحالة الثانية والثالثة في مقام الثبوت فقط، والقرينة الإثباتية يمكنها أن تؤثّر أحياناً ولو مع عدم وجود الحالة الثبوتية لها[1].

---

(1) وسوف يأتي مزيد توضيح في الدليل الثالث من هذه المقدّمة.

وقد يُظنّ بأنّ الحالة الثالثة في حدّ نفسها مستحيلة؛ لأنّ الحكم الذي لا يكون جزءاً من الشرائع السابقة، ويعتقد الناس خطأً أنّه جزء منها، لن يكون سوى بدعة أو تحريف في الشريعة[1]، ولا معنى لأن يقرّ النبي الأكرم ما انتشر بين الناس من بدعة وتحريف على أنّه حكم من أحكام الشريعة الإسلامية. لكن هذا الكلام وإن كان صحيحاً فيما إذا كان النبي (ص) قد أمضى بعمله هذا خطأ الناس وتحريفهم بما هو تحريف للدين، إلّا أنّه ليس صحيحاً في حال لم يستلزم قبول النبي بهذا الحكم بما هو تحريف للدين وبدعة فيه. ولتوضيح هذا الأمر ينبغي الالتفات إلى هذا المثال: يفهم من بعض الروايات أنّ عبد المطلب قد سنّ في عصره أحكاماً؛ من قبيل أن تكون دية الرجل مائة من الإبل ـ في فدائه ابنه عبد الله من الذبح بمائة جمل[2] ـ وقد عُمِل بها في الجاهلية[3]. ولم يحرز وجود هذا

---

(1) إذا لم يكن حكم جزءاً من الشريعة أساساً وقام الناس بإدخاله في الدين فهذا بدعة، وأما إذا كان هذا الحكم داخلاً في الشريعة وعمل الناس على تغيير قيوده وشروطه فهو تحريف، وبناء على المعنى الأعم للبدعة يكون كلّ تحريف بدعة.

(2) انظر: محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الطبري**، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت، 1407هـ.ق، ج 1 و2، ص 437، ذكر نسب رسول الله وذكر بعض أخبار آبائه وأجداده.

(3) «يا علي، إنّ عبد المطلب سنّ في الجاهلية خمس سُنَن أجراها الله له في الإسلام... إلى أن قال: وسنّ في القتل مائة من الإبل». (محمد الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، مصدر سابق، كتاب الديات، باب 2 من أبوب ديات النفس، ح 14، ج 19، ص 145 ـ 146). ويوجد في هذا الحديث قرائن لفظية خاصّة تقوّي القول بأنّ صدور هذه الرواية كان عن شأن النبوّة. وقد أعرضنا في المقام عن ذكر الرواية بأكملها؛ لأنّها تشتمل على قرائن لفظية أخرى، قد يؤثّر ذكرها على فهم هذه القرينة.

ويكتب الدكتور جواد علي في كتابه: **المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، ط =

الحكم في الشرائع السابقة ـ إذ لم يكن عبد المطلب صاحب شريعة ـ ومع ذلك فقد ورد هذا الحكم في كلام النبي وأهل بيته عليهم الصلاة والسلام على أنّه حكم[1]. ومن جهة أخرى، لم يكن الجاهليّون يرون عبد المطلب مجرّد زعيم عشيرة بل كانوا يرون له من القدسيّة والاحترام كالذي كانوا يظهرونه للأنبياء والأوصياء[2]؛ بحيث إنّه يمكن عدّ كون مقدار الدية مائة من الإبل أمراً دينياً من الأمور المنتسبة إلى عبد المطلب، ولهذا السبب يمكن إدخال هذه القضية تحت القسم الثالث من أقسام وجود الحكم في الشرائع السابقة، أو لا أقل من أن يكون ملحقاً به.

ولكن العبارات التي ذكرت في كتاب «مبانی كلامی اجتهاد»

= 2، دار العلم للملايين، بيروت، مكتبة النهضة، بغداد، 1978م، ج5، ص 593: «وذكر أنّ بعض حكّام العرب كانوا يحكمون في الديات بمائة من الإبل، وقد نسب بعضهم هذا الحكم إلى أبي سيارة العدواني الذي كان يفيض بالناس من المزدلفة. قيل: إنّه أول من جعل الدية مائة من الإبل (نقله عن: عبد الرحمن السهيلي، **الروض الأنف في شرح السيرة النبوية لابن هشام**، مصدر سابق، ج 1، ص 86، إلّا أنّ المؤلف لم يجد هذا المطلب في الكتاب المذكور) ونسب بعض آخر هذا الحكم إلى عبد المطلب، فقالوا إنّه أول من سنّ الدية مائة من الإبل، فأخذت به قريش والعرب، وأقرّه رسول الله في الإسلام».

(1) المصدر نفسه، ص 142، ح 1 من الباب ذاته: «سمعت ابن أبي يعلى يقول: كانت الدية في الجاهلية مائة من الإبل، فأقرّها رسول الله (ص)...»؛ وأيضاً ح 3: «سمعت أبا عبد الله (ع) يقول في حديث: إنّ الدية مائة من الإبل...».

(2) وعلى أي حال، لا بدّ من إقامة شواهد على هذا الادّعاء، ومن جملة الشواهد عليه أنّ عبد المطلب ـ مضافاً إلى تولّيه مناصب دينية اجتماعية هامّة؛ من قبيل سقاية الحاجّ ـ كان موضع عناية الله تعالى، إذ أجرى ماء زمزم على يديه مرّتين، وأباد أصحاب الفيل بدعائه، والأهم من ذلك أنّه كان من سلالة النبيين وجعل خاتم الأنبياء من نسله، وخاصّة أنّ مسألة الفدية كانت مع ولده عبد الله والد رسول الله (ص) والتي صارت بعد ذلك تعدّ قضية دينية.

(المباني الكلامية للاجتهاد) حول هذه القرينة اقتصرت على الحالة الثانية فقط، ونحن أضفنا الحالة الثالثة إلى هذه القرينة أو جعلناها ملحقة بها. وسوف نذكر ما يمكن أن يقال من الأدلّة في هذه القرينة، ونناقشها كلاً على حدة.

مناقشة

المطلب الأول: إنّ الأدلّة التي يمكن أن تذكر لهذه القرينة عبارة عن:

الدليل الأول: أنّه يعلم من كون هذا الحكم موجوداً في الشرائع السابقة وواردأً في كلمات النبي الأكرم (ص) أنّ هذا الحكم غير مرتبط بمسألة تغيّر ظروف الزمان والمكان؛ لأنّه إذا كان مرتبطاً بظروف الزمان والمكان فيجب أن يطرأ عليه تغيّر من عصر تلك الشرائع إلى عصر الدين الإسلامي. أو فقل: يدّعي هذا الدليل وجود ملازمة بين وجود الحكم في الشريعة السابقة وبين ثبات الحكم. ومن شروطه: أولاً: أن تكون القيود الموجودة للحكم في تلك الشرائع عين القيود الموجودة في عصر النبي (ص) له، وثانياً: أن لا تكون الفاصلة الزمانية والاختلاف الثقافي بين سابقة هذا الحكم وبين عصر الرسول بسيطة جداً، بل لا بد من أن تكون الفاصلة كبيرة حتى نتمكّن من تجنّب احتمال تأثير هذه الظروف، وثالثاً: أن يحصل الاطمئنان ـ على الأقل ـ بأنّ اتحاد الحكم لم يكن بسبب تأثير الظروف الزمانية والمكانية.

ونتيجة هذا الدليل ـ بالالتفات إلى الشروط المتقدّمة ـ هي التالي:

أولاً: القرينة الحالية إنّما تجري في الحالة الثانية فقط ـ وهي فيما إذا كان هذا الحكم موجوداً ثبوتاً وإثباتاً في الشرائع السابقة ـ

وأما في الحالة الثالثة، فإن كانت الشروط الثلاثة المتقدّمة متحقّقة فقد تجري هذه القرينة. ومن هنا، فلا تكون هذه القرينة جارية في مثال تقدير الدية بمائة من الإبل من قبل عبد المطلب؛ لأنّه لا الفاصلة الزمانية كانت كبيرة بين عبد المطلب وبين الرسول (ص)، ولا العامل الثقافي كان قد تغيّر في عصريهما.

ثانياً: أنّه يثبت أنّ ادعاء القرينة إنّما هو بنحو العلّة التامّة، لا بنحو الأصل الأوّلي المفيد للاطمئنان؛ لأنّه عند الاطمئنان بثبات الحكم يثبت الحكم فعلاً من دون ترديد.وبعبارة أخرى إنّ هذه القرينة تعتبر وسيلة من وسائل الحصول على الاطمئنان بثبات الحكم، والاطمئنان حجّة في ذلك.

الدليل الثاني: من جملة المباحث التي تمّ تناولها في بحث الاستصحاب هي أنّه هل يمكن استصحاب أحكام الشرائع السابقة في الشريعة الإسلامية أم لا؟ وقد جرى الكلام والبحث حول استصحاب أحكام الشرائع السابقة في أصول الفقه[1]، لكن سنتجنّب الخوض فيها. وعلى فرض جَرَيان هذا النوع من الاستصحاب فيمكن أن يكون مؤيداً لاعتبار أنّ صدور الكلام النبوي كان عن شأن الرسالة. ولتوضيح ذلك نشير إلى المقدّمات التالية:

---

(1) انظر من باب المثال: مرتضى الأنصاري، **فرائد الأصول**، ج 3، الاستصحاب، الأمر الخامس، ص 225؛ ومحمد كاظم الخراساني، **كفاية الأصول**، مصدر سابق، الاستصحاب، التنبيه السادس، ص 412؛ محمد سعيد الحكيم، **المحكم في أصول الفقه**، ط 1، مؤسسة المنار، لا مكان، 1414هـ.ق، ج 4، ص 294. روح الله الموسوي الخميني، **الاستصحاب**، ط 1، مؤسسة تنظيم ونشر آثار إمام خميني، لا مكان 1373هـ.ش، التنبيه الخامس، ص 146. محمود الهاشمي الشاهرودي، **بحوث في علم الأصول**، ج 6، الاستصحاب، تطبيقات (6)، المقام الثاني، ص 298.

المقدّمة الأولى: أن نفترض أنّ الاستصحاب كان جارياً في الشرائع السابقة.

المقدّمة الثانية: أن نفترض أنّ الناس في عصر الرسول الأكرم (ص) لم يكونوا يرون أنّ حكم الشرائع السابقة كان حكماً مؤقّتاً ومتغيّراً؛ بحيث يكون قد تغيّر في عصرهم السابق قبل أن يصل عصر الرسول، بل كانوا يرون أنّ هذا الحكم السابق كان ثابتاً ومستمراً. وهذه المقدّمة ضرورية من جهة أنّ الشريعة السابقة كانت بنظر الناس في عصر الرسول الأكرم عبارة عن شريعة مؤقّتة ومتغيّرة، وبالتالي لم يكن لديهم يقين سابق وشكّ لاحق حتى يصحّ الاستصحاب عندهم.

المقدّمة الثالثة: أن نفترض ـ مع وجود كلام النبي المتضمّن لذاك الحكم ـ أنّ استصحاب هذا الحكم من الشريعة السابقة جارٍ أيضاً. وتوضيح ذلك: أنّه إما أن نقول إنّ الاستصحاب يجري حتى مع وجود أمارة موافقة له؛ ما يعني أنّنا لم نكن نرى مانعية الأمارة الموافقة من إجراء الاستصحاب[1]، وإما أن نلاحظ إجراء الاستصحاب فيما إذا لم تكن تلك الأمارة قد بلغت حدّ الحجّية بعد؛ وذلك لأنّنا افترضنا عدم العلم بعد بالشأن الذي صدرت عنه الرواية؛ إذ إنّ الأمارة التي تكون حجّة تمنع من إجراء الاستصحاب.

المقدّمة الرابعة: في اعتبار الاستصحاب، إما أن نقول إنّ الشك التقديري ببقاء الحكم كافٍ في إجراء الاستصحاب؛ كالشكّ الفعلي، أو أن نقول إنّ الشك في استصحاب حكم الشريعة السابقة هو شكّ

---

(1) يرى الشهيد الصدر (ره) بحسب مبناه الخاص عند بيان الفرق بين الأمارة والأصل العملي أنّه لا بأس بجريان الأصول العملية الشرعية في الموارد التي تكون فيها أمارة موافقة.

فعلي. ولكي تتّضح هذه المقدّمة لا بدّ من القول إنّه عندما يريد المكلّف أن يجري الاستصحاب على حكم، يجب أن يكون لديه يقين فعلاً بثبوت هذا الحكم في السابق وشكّ في استمراره، ويكون استصحابه معتبراً في هذه الحالة بالخصوص، بينما إذا لم يكن لديه شكّ فعلي في الحكم الذي يريد أن يجري الاستصحاب فيه، بل قال لو كنت في هذه الحالة وشككت لكنت أجريت الاستصحاب فيه، ففي هذه الصورة وقع خلاف بين الأصوليين في أنّ استصحابه هذا هل هو صحيح أم لا؛ فمثلاً إذا فرضنا أنّ مكلّفاً كان لديه يقين بالحدث، وبعد ذلك غفل عن حدثه وقام وصلّى، وبعد إتمامه الصلاة شكّ في الطهارة قبلها، ففي هذه الحالة تجري قاعدة الفراغ؛ لأنّه لم يكن شاكاً قبل الدخول في الصلاة، بل حصل شكّه بعد الفراغ منها. وعليه فينبغي الحكم بصحّة صلاته. وفي هذا الفرض بالذات، يمكن أن يطرح موضوع الاستصحاب فيقال: هل يجري استصحاب الحدث الذي كان قبل الصلاة، أم لا؟ يعني أنّه إذا شكّ هل حصّل الطهارة أم لا، فيستصحب الحدث. والجواب هو أنّه إذا اعتبرنا أنّ الشك التقديري كافٍ في إجراء الاستصحاب، أمكن إجراء استصحاب الحدث قبل الصلاة، وهذا يعني بطلان صلاته، بينما إذا لم نعتبر الشكّ التقديري كافياً فلا يجري استصحاب الحدث قبل الصلاة؛ لأنّ فرض المسألة أنّه كان غافلاً قبل الصلاة ولم يكن لديه شكّ فعلي[1].

---

(1) للاطلاع أكثر على هذه المسألة انظر: محمد رضا المظفّر، **أصول الفقه**، مصدر سابق، مقدّمات الاستصحاب، فعلية الشك واليقين، ج 2، ص 246؛ محمود الهاشمي الشاهرودي، **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق، الاستصحاب، تطبيقات، جريان الاستصحاب مع الشك التقديري، ج 6، ص 211؛ روح الله الموسوي الخميني، **الاستصحاب**، مصدر سابق، التنبيه الأول، ص 77.

ويمكن أن يقال في بحثنا أيضاً بأنّ المسلمين في صدر الإسلام كانوا يشكّون في بقاء أحكام الشرائع السابقة، وكانوا يستصحبون ذلك الحكم، ومع إجراء مثل هذا الاستصحاب تكون أركان هذه القرينة معدّة، وذلك عندما نعتبر كفاية الشكّ التقديري في إجراء الاستصحاب[1].

وثمة طريق آخر لاعتبار الاستصحاب في هذه القرينة، وهو أن يقال: إنّ الفقيه الذي يريد الآن أن يحقّق في ثبات أو تغيّر حكم هذا الكلام النبوي يقول: أنا الآن أشكّ في بقاء حكم الشريعة السابقة في الإسلام، فيكون شكّه عندئذٍ شكاً فعلياً، يمكّنه من إجراء الاستصحاب. وعند ذلك يقول: يمكنني بهذا الاستصحاب أن أعلم بأنّ هذا الحكم حكم إسلامي ثابت، وتكون هذه المسألة قرينة على حمل كلام النبي الأكرم (ص) على أنّه صدر عن شأن الرسالة (وسوف نوضح مسألة القرينية في المقدّمات التالية).

المقدّمة الخامسة: عندما يتمّ إثبات وجود هذا الحكم في شريعة الإسلام من خلال الاستصحاب سيكون ذلك شاهداً على أنّ كلام النبي (ص) في هذا المجال قد صدر من شأن الرسالة، وبعبارة أخرى يمكننا أن نثبت أنّ هذا الحكم من الأحكام الإسلامية الثابتة

(1) ربّما يستشكل بأنّ الاستصحاب التقديري لا يتأتى في بحثنا؛ إذ المستصحب في الاستصحاب التقديري هو نفسه ذاك المكلّف المقدّر للشك؛ والحال أنّ المكلّف في بحثنا يعزو الشك إلى الناس الموجودين في صدر الإسلام، وأنّهم مع فرضه فسوف يستصحبون وأيضاً ربّما يقال إنّ صحّة استعمال الاستصحاب في بحثنا مشروطة بصحّة واعتبار الاستصحاب التعليقي، وليس الاستصحاب التقديري. وعلى أيّ حال فهذا البحث خارج عن نطاق هذا الكتاب، وما ذكر في المتن مجرد احتمال لا سبيل لتجاوزه.

حتى مع عدم التوجّه إلى كلام النبي فيه، وعلمنا هذا سيكون سبباً في أن نعتبر كلامه قد صدر عن شأن الرسالة.

المقدّمة السادسة: إذا دقّقنا النظر في المقدّمة الخامسة ندرك أنّ استصحاب حكم الشريعة السابقة يكشف بنفسه عن الحكم الإسلامي الثابت، ولو بحدّ الحكم الظاهري. وهذا المقدار من كشف الحكم الثابت خارج عن محلّ بحث هذا الكتاب؛ لأنّنا نتّبع القرائن التي تميّز لنا الحكم الثابت من الحكم المتغيّر الموجود في الروايات، ومن هنا قلنا في المقدّمة الخامسة إنّ إحراز ثبات الحكم بالاستصحاب شاهد على أنّ كلام النبي (ص) كان صادراً عن شأن الرسالة، وفي المقدمة السادسة نحاول أن نبيّن وجه كون هذا الكلام شاهداً[1].

من هنا، فإذا كان الحكم إسلاميًّا ثابتاً، فيكون جعله مؤقّتاً ومرحليًّا طبقاً للشروط والقيود التي تفرض على الحكم الثابت من الأمور اللغوية، ومن جهة أخرى، لا يحتمل في هذا الحكم أن يكون صادراً للتقية[2]، وأما احتمال صدور الحكم عن الشأن الشخصي ـ من قبيل ما ادعي في رواية تلقيح النخل ـ فهو منتفٍ أيضاً؛ وذلك أولاً: لأنّ الحكم الصادر عن الشأن الشخصي إنّما يمكن في الموضوعات التي يكون مجال الحكم فيها للعرف العام؛ بمعنى أنّ أي إنسان يمكنه أن يحكم مثل هذا الحكم، وهذه المسألة تحدّد من دائرة إمكان صدور الحكم عن الشأن الشخصي. وثانياً: مع الالتفات إلى أنّ الحكم المذكور حكم إلهي، فسوف يكون الحكم

---

(1) يمكن بيان هذا الوجه بشكل برهان السبر والتقسيم؛ بأن يلاحظ الحالات المختلفة لصاحب الحديث، ويتمّ نفي كون الحديث صادراً عن جميع هذه الشؤون إلّا عن شأن الرسالة.

(2) لأنّ الحكم المذكور مطابق للمذهب الحقّ.

الصادر من النبي الأكرم (ص) عن الشأن الشخصي بمعنى قوله: «أنا أوافق هذا الحكم الإلهي أيضاً»، وهذا المعنى بعيد صدوره من النبي؛ لأنّه يوهم أنّ النبي له معاييره الخاصّة المغايرة للمعايير الإلهية إلّا أنّها اجتمعت في هذه القضية صدفة. والحال أنّ النبي (ص) لا يصدر حكماً عن شأنه الشخصي في مورد جعل الله تعالى فيه حكماً.

وأما احتمال صدور الحكم عن شأن القضاء، فهو مضافاً إلى ارتباطه بدائرة الأحكام المتعلّقة بالأمور القضائية والدعاوى وإمكانه فيها فقط، سيكون منحصراً في أنّ النبي الأكرم (ص) قد عمل على تطبيق الحكم الإلهي العام على هذا المصداق الخاصّ، وأنّه اعتبره فاصلاً في الأمر. وفي هذه الصورة، يكون الحكم القضائي قد صدر عن شأن القضاء، ولا منافاة في أن يكون النبي بهذا الحكم القضائي الجزئي أراد أن يبيّن حكماً إلهياً عاماً صادراً عن شأن الرسالة، أو أن نستنبط من هذا الحكم القضائي الجزئي ـ مع إلغاء الخصوصية ـ حكماً إلهياً عاماً في ذلك الموضوع. وعلى هذا الأساس، يكون صدور الحكم عن شأن غير الرسالة؛ إما غير ممكن أصلاً، أو أنّه لا يتنافى مع صدوره عن شأن الرسالة وبيان الدين.

وبعد البيان التفصيلي للاستدلال على القرينة الحالية بالاستصحاب، ينبغي الإشارة إلى أمرين: أولاً: إنّه يشترط في جريان الاستصحاب هنا ـ كالشرط في الدليل الأول المتقدّم ـ أن تكون قيود الحكم في الشريعة السابقة هي بعينها القيود المأخوذة في كلام النبي، وثانياً: أنّ القبول ببعض مقدّمات هذا الدليل (الاستصحاب) قد يكون صعباً، وعلى فرض القبول بهذه المقدّمات جميعاً يكون الاستصحاب في المقام دليلاً مبنائياً.

وأما نتيجة هذا الدليل فهو ـ خلافاً للدليل الأول ـ أنّه متى

أُحرِزَ وجود هذا الحكم في الشرائع السابقة ـ ولو كان ذلك نتيجة الجهل المركّب ـ فإنّه سيجري في المقام.

الدليل الثالث: يبتني الدليل الثالث على الارتكاز الخاصّ الذي كان لدى المخاطَبين المباشرين بكلام رسول الله (ص). فعندما كان هؤلاء يسمعون عن لسان الرسول الحكم الذي كانوا قد سمعوه قبل ذلك من رواة الأنبياء السابقين، فسوف يسارعون إلى حمله على أنّه صادر عن شأن الرسالة. وفي هذه الحالة، إذا كان النبي ملتفتاً إلى هذا الارتكاز، وكان مخالفاً لما فهمه مخاطبوه فينبغي عليه أن يبيّن لهم خطأهم في هذا الفهم، وإلا يكون قد غرّر بهم وأوقعهم بالجهل. وعليه، فإذا لم يقم بتنبيههم سوف يُعلم أنّه راضٍ بفهمهم هذا.

وبعبارة أخرى، هذا الدليل أخصّ من الدليل السابق (الإطلاق المقامي لصدور الكلام عن شأن بيان الدين)، وبعد هذا نشير إلى مورد آخر كقرينة على الثبات، وكلّ من هذين الموردين سيكون أخصّ من دليل الإطلاق المقامي المذكور. وهذه النقطة تشير إلى أنّ دليل الإطلاق المقامي في الموضوعات والأحكام له حالات مختلفة من الشدّة والضعف والوضوح والخفاء، وفي الواقع، كلّما كانت قرينة الثبات العامّة أو الخاصّة مستندة إلى هذا الدليل كان ارتكاز صدور كلام المعصوم وفعله عن شأن بيان الدين أقوى وأشدّ، وكلّما فقدت قرينة من هذه القرائن صار هذا الارتكاز أقلّ وأضعف. وعلى أيّ حال، فقد ادعى الكاتب عند كلامه عن أنّ الأصل الأوّلي هو الثبات بأنّ هذا الارتكاز موجود في جميع الموضوعات ـ وإن كان بشكل أضعف مما عليه هنا ـ إلّا أن يقام دليل في موضوع معيّن على خلافه.

وتطبيق هذا الدليل ـ خلافاً لدليل استصحاب حكم الشرائع السابقة، وخلافاً للدليل الأول ـ ليس مشروطاً بأن تكون قيود الحكم في كلام النبي (ص) كالقيود المذكورة في حكم الشريعة السابقة

تماماً، بل يكفي أن يرى الناس حكماً معيّناً جزءاً من الشريعة السابقة، سواء كانوا مطلعين على القيود والشروط السابقة أم لا؛ وإذا كانوا على اطلاع على تلك القيود، فكذلك سوف يجري هذا الدليل عندهم؛ سواء كان كلام النبي متوافقاً مع تلك القيود السابقة أم كان مختلفاً عنها، ومن ثمّ سيكون ـ كدليل الاستصحاب، وخلافاً للدليل الأول ـ مثبتاً للحكم الذي يحصل فيه ارتكاز بثبوت الحكم في الشرائع السابقة.

إشكال: قد يشكل في المقام بأنّه يجب في هذا الدليل أن يكون كلام النبي مساوياً لقيود الحكم في الشريعة السابقة؛ لأنّ هذه الحالة الوحيدة التي يظنّ فيها الناس بأنّ هذا الحكم هو حكم إلهي؛ كما كان في الشريعة السابقة، وتكون مقدّمات الإطلاق المقامي تامّة في خصوص هذه الحالة. أما إذا كانت قيود الحكم في كلام النبي مختلفة عن قيود الحكم في الشريعة السابقة، فلن يحصل مثل هذا الارتكاز، كما لن يحصل إطلاق مقامي فيه. ولتوضيح هذا الإشكال، لا بدّ من الالتفات إلى المثالين التاليين والتفريق بينهما:

إذا افترضنا أنّ شريعة اليهود كانت تحرّم الاستفادة من إلية الحيوان[1]، وافترضنا أيضاً أنّه ورد في كلام المعصوم (ع) أنّ إلية

---

(1) كما فهم ذلك مرتضى الأنصاري من ظاهر الرواية النبوية عن رسول الله (ص): «لعن الله اليهود، حرّمت عليهم الشحوم فباعوها وأكلوا ثمنها» (حسين النوري الطبرسي، **مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل**، مصدر سابق، ج 13، ص 73، نقلاً عن: (محمد بن علي الأحسائي (ابن أبي جمهور)، **عوالي اللئالي العزيزية في الأحاديث الدينية**، مصدر سابق، ج 1، ص 181، ح 240) (انظر: مرتضى الأنصاري، **المكاسب**، ج 1، ص 20)؛ وذلك لأنّ الحرمة قد تعلّقت بالشحوم، لا بفعل الإنسان المرتبط بالشحوم؛ كالأكل. ومن هنا يعلم أنّه لم يقصد الفعل الخاص، بل قصد منها حرمة جميع أفعال الإنسان المرتبطة =

الحيوان إذا انفصلت عنه في حياته فأكلها حرام[1]. فوجود الحكم بحرمة إلية الحيوان في دين اليهود ـ المطلق والشامل للأكل وغير الأكل، والشامل أيضاً لإلية الحيوان المذكّى والميتة ـ لا يؤثّر في الظنّ بكون الحكم بحرمة أكل الإلية المنفصلة عن الحيوان الحي أو إلية الحيوان الميت، حكماً دينياً. لكن مثال حكم الصوم الوارد في القرآن: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ

= بالشحوم (أنظر: محمد صادق الحسيني الروحاني، **فقه الصادق**، ط 3، مؤسسة دار الكتاب، قم 1413هـ.ق، ج 14، ص 41)، وهذا ما يعبّر عنه بالإطلاق بحذف المتعلّق. نعم، يرى مرتضى الأنصاري أنّ الرواية التالية مخالفة لهذا الإطلاق؛ باعتبار أنّه ورد فيها قيد الأكل، والرواية هي: «إنّ الله إذا حرّم أكل شيء حرّم ثمنه» (حسين النوري الطبرسي، **مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل**، مصدر سابق). وفي المقابل، يرى بعضٌ أنّ الظاهر من هذه الرواية وأيضاً من الآية 146 من سورة الأنعام: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ هَادُواْ حَرَّمۡنَا كُلَّ ذِي ظُفُرٖۖ وَمِنَ ٱلۡبَقَرِ وَٱلۡغَنَمِ حَرَّمۡنَا عَلَيۡهِمۡ شُحُومَهُمَآ﴾ هو حرمة أكل الشحوم فقط. (أنظر: محمد علي التوحيدي، **مصباح الفقاهة في المعاملات**، مصدر سابق ج 1، ص 42).

وينبغي أن نشير في هذا الظهور إلى أمرين: أحدهما أنّ ذيل الرواية التي نقلها مرتضى الأنصاري وردت في نسختين؛ إذ لم يرد قيد «أكل» في بعض النسخ (أحمد بن حنبل الشيباني، **المسند**، دار الفكر، بيروت، لا تا، ج 1، ص 322). والثاني: أنّ حذف المتعلّق هنا لا يستظهر منه الإطلاق، بل تصرف الرواية إلى إرادة المنفعة الغالبة من الشحم التي هي الأكل. وحذف المتعلّق إنّما يفيد الإطلاق الشمولي فيما إذا كان هذا الإطلاق من ناحية المحمول، لا الموضوع. وفي هذه الرواية الشحم هو الموضوع، لا المحمول (ومحموله عبارة عن حرمة البيع وحرمة أكل ثمنه). وعلى كلّ حال، إنّماذكرنا هذه المسألة من باب المثال فقط.

(1) مثلاً عن جامع البزنطي: «سألته عن الرجل يكون له الغنم يقطع من إلياتها وهي حيّة، أيصلح أن ينتفع بما قطع؟ قال: نعم يذيبها ويسرج بها ولا يأكلها ولا يبيعها». (محمد الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، مصدر سابق، ج 16، ص 296، باب 30 من أبواب الصيد والذباحة، ح 4).

﴿مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾[1] وقيود الحكم الواردة في الشريعة السابقة تتوافق مع ما هو مذكور في الإسلام، وفي هذا المثال يمكن مشاهدة هذا الارتكاز بوضوح.

والجواب:

أولاً: ورد في هذه الآية التعبير بـ ﴿كَمَا كُتِبَ...﴾، وهذه تدلّ على أصل وجوب الصوم في الشرائع السابقة، من دون أن يكون لها دلالة على اتّحاد شروطها كما ذكر.

ثانياً: تشتمل آية الصوم على قرائن أخرى عدّة تفيد ثبات الحكم، ما يجعل ارتكاز الثبات مشهوداً فيها بشكل واضح. من تلك القرائن قرينة لفظ «كُتب» التي لا تنسجم مع الحكم الولائي والقضائي وأمثالهما، ومنها أنّها ذُكرت بصيغة المبني للمجهول الظاهرة في جعل الحكم الثابت من قبل الله تعالى. وعليه فثبات الحكم ليس متفرّعاً من وجودها في الشريعة السابقة، بل إنّما ذكر وجود هذا الحكم في الشرائع السابقة ـ بعد الحكم بوجوبه ـ لتأكيده فقط، كما إنّ قرينة كون الموضوع من مخترعات الشارع والحكم بكون الصوم من الأمور العبادية ظاهرة في ثبات الحكم أيضاً، وذلك خلافاً لما إذا كان الأمر مجرّد نظام غذائي فحسب. وكذا الحال في كون الحكم قرآنياً، وكونه أمراً عبادياً[2]، فإنّها من القرائن التي تقوّي ثبات الحكم.

---

(1) سورة البقرة (2): الآية 183.

(2) لم نأت على ذكر هاتين القرينتين صراحة في هذا الكتاب، بل ذكرناهما كتطبيق لقرينتين أخريين ذُكرتا في هذا الكتاب؛ وهما كون كلام المعصوم (ع) وفعله تفسيراً للقرآن، وثباتاً للموضوع.

ثالثاً: إذا افترضنا أنّ ارتكاز ثبات الحكم عند موافقة قيود الشريعة السابقة لكلام النبي (ص) كان مشهوداً بشكل واضح، إلّا أنّ ذلك لا ينافي وجود هذا الارتكاز ـ ولو بشكل ضعيف بحيث يتيح بيان مقدّمات الإطلاق المقامي ـ فيما إذا لم يكن ثمة موافقة.

رابعاً: إنّ مسألة نسخ الشرائع السابقة من قبل الإسلام كانت مسألة واضحة ومرتكزة عند المسلمين؛ إذ كانوا يرون أنّ بعض أحكام الشرائع السابقة قد تمّ نسخها بشكل كلّي أو جزئي. وهذا الأمر سيؤدّي إلى عدم تأثير وحدة قيود الحكم على ارتكاز الثبات. نعم، لا تجري هذه المسألة في بداية البعثة إلى ما قبل الهجرة؛ باعتبار قلّة الأحكام المشرّعة في الشريعة الإسلامية وقتئذٍ، وبعدما اطلع المسلمون على مسألة نسخ الشرائع السابقة صارت هذه المسألة جارية. وإذا غضضنا النظر عن هذا الأمر، فالأصل إمكان النسخ في بداية البعثة واعتباره أمراً معقولاً ومنتظراً.

1. 2. 3. صدور الحكم بشكل القضية الحقيقية

إذا كانت الرواية المتضمّنة للحكم على نحو القضية الحقيقية كان الحكم الوارد فيها حكماً ثابتاً، ولتوضيح هذه المسألة أكثر، نشير إلى المقدّمات التالية:

المقدّمة الأولى: إنّ القضية الحقيقية هي التي يكون موضوعها مقدّر الوجود؛ أي أنّ الحكم ثابت في فرض وجود الموضوع؛ سواء كان هذا الموضوع موجوداً في السابق أم في الحاضر، أو أنّه سيوجد في المستقبل، أو وجد أم لا يوجد أصلاً. وهي مقابل القضية الخارجية أو الشخصية التي تعالج أموراً موجودة فعلاً، لا تقديراً.

المقدّمة الثانية: إنّ الأحكام الإسلامية ـ بما هي أحكام للدين

الخاتم ـ قد جعلت على شكل القضية الحقيقية[1].

ومن مجموع هاتين المقدّمتين يمكن القول إنّ كلّ حكم جعل على نحو القضية الحقيقية هو حكم إسلامي ثابت.

مناقشة

المطلب الأول: إنّ بعض الأحكام المتغيّرة مجعولة على نحو القضية الحقيقية أيضاً، وبعبارة أخرى، صحيح أنّ الأحكام الثابتة قد جعلت على نحو القضية الحقيقية، لكن من جهة أخرى ليست جميع القضايا الحقيقية هي أحكاماً إسلامية. ولكي تتمّ هذه المقدّمة لا بدّ من إثبات صدق القضية الثانية (وهي أنّ جميع القضايا الحقيقية هي أحكام إسلامية)، والحال أنّها غير صادقة كما لا يخفى.

المطلب الثاني: يوجد في أغلب موارد الشكّ في ثبات الحكم وتغيّره شكّ في كون القضية حقيقية أو خارجية، والإرجاع إلى القضية الحقيقية والشخصية عند الشكّ في ثبات الحكم وتغيّره لن يكون له أثر أو فائدة؛ إذ لا يوجد أصل أولي يرجع إليه عند الشكّ في كون القضية حقيقية أو خارجية.

1. 2. 4. موافقة الحكم للمسلّمات الفقهية

إذا كان الحكم الموجود في رواية مطابقاً للمسلّمات الفقهية، فسوف ندرك أنّ هذه الرواية صادرة عن شأن الرسالة وبيان الدين، وأنّ الحكم المستفاد منها حكم ديني ثابت. ولا فرق في هذه القرينة بين أن يكون مستند فتوى الفقهاء هذه الرواية فقط، أو أنّ هذه

(1) هذه المسألة مسلّمة عند الفقهاء، أنظر: (أبو القاسم الخوئي، **أجود التقريرات**، مصدر سابق، ج 2، ص 381 و383 و469).

الرواية هي أحد الأدلّة التي يستند إليها الفقهاء، أو أنّها مطابقة لفتوى الفقهاء فقط من دون أن نعلم هل كانت مستند حكمهم أم لا.

ولتوضيح هذه القرينة لا بدّ من الإشارة إلى المقدّمات التالية:

المقدّمة الأولى: عندما تكون هذه الرواية هي مستند الفقهاء في فتواهم، وتكون تلك الفتوى من المجمع عليها بينهم أو من المشهورات القريبة من الإجماع، فسوف نعلم أنّ القرائن التي حصل عليها الفقهاء من هذه الرواية هي كون الحكم فيها حكماً ثابتاً، ويمكن بيان الدليل على هذه الدعوى بما يلي: إنّ عمل الفقهاء برواية ـ وخصوصاً الفقهاء المتقدّمين ـ كاشف عن وجود ارتكاز عند المتشرّعة يفيد ثبات الحكم المستفاد منها، ومن الواضح أنّ ارتكاز المتشرّعة إذا كان متّصلاً بعصر المعصوم (ع) كان حجّة.

وإذا كان سند الرواية ـ في الفرض المذكور، مع قطع النظر عن عمل الفقهاء به ـ معتبراً، فسوف تكون هذه القرينة ثابتة بدون واسطة، بل ـ بناء على بعض القواعد[1] ـ حتى لو لم تكن هذه الرواية معتبرة أيضاً، فسوف يكون عمل الفقهاء بها باعثاً على جَرَيان الادعاء المذكور، فضلاً عن أنّ ذلك سيؤدّي إلى جبر ضعف السند في هذه الحالة[2].

---

(1) هذا الكلام واضح بناء على أن حجّية الخبر تكون بملاك الوثوق به، لا بملاك وثاقة الراوي. وللاطلاع أكثر على ذلك، انظر: ضياء الدين العراقي، **نهاية الأفكار في مباحث الألفاظ**، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، لا تا، ج 2، ص 125؛ محمد سرور الحسيني البهسودي، **مصباح الأصول**، مصدر سابق، ج 2، ص 192؛ محمد صادق الحسيني الروحاني، **زبدة الأصول**، مصدر سابق، ج 3، ص 156.

(2) طبعاً هذه الفائدة من عمل الفقهاء خارجة عن ادعاء محل البحث في هذه القرينة.

المقدّمة الثانية: إذا كانت الرواية جزءاً من مستند فتوى الفقهاء، ففيها حالات عدّة:

1 ـ أن تكون فتوى الفقهاء متطابقة بشكل دقيق مع مضمون الرواية، لكن من دون أن تكون هذه الرواية بمفردها مستنداً لهذه الفتوى بسبب ضعف سندها، أو ضعف دلالتها، أو بأي سبب آخر، ولكن يمكن ـ مع انضمام الأجزاء الأخرى للدليل ـ أن تقع في طريق استنباط الحكم الشرعي. وفي هذه الحالة يمكن ادعاء القرينة الحاضرة أيضاً؛ لأنّ وقوع الرواية في طريق استنباط الحكم يلازم القول إنّ الفقهاء قد اعتبروا هذه الرواية صادرة عن شأن الرسالة وبيان الدين، وبالتالي تكون هذه المسألة كاشفة عن وجود ارتكاز بين المتشرّعة ـ كما ذكر في المقدّمة الأولى ـ وعند ذلك نرى إن كان هذا الارتكاز متّصلاً بعصر المعصوم (ع) كان حجّة.

2 ـ أن لا تكون فتوى الفقهاء مطابقة بشكل دقيق لمضمون الرواية؛ كأن تكون الرواية عامّة أو مطلقة، واعتمد الفقهاء على دليل مخصّص أو مقيد للعمل على تخصيصها أو تقييدها، من دون الالتزام بما تفيده هذه الرواية من إطلاق أو عموم على صعيد الفتوى. وفي هذه الحالة، يمكن ادعاء القرينة الحاضرة أيضاً؛ لأنّ العام والمطلق إذا لم يكونا صادرين عن شأن بيان الدين، فلا يمكن تقييدها أو تخصيصها بالدليل الصادر عن شأن الدين، بل لا بدّ من اتّحاد وجه الصدور وشأنه بين العامّ والمطلق وبين المخصّص والمقيد حتى يصحّ التقييد والتخصيص.

لا يتوهّم أنّ الكون في مقام البيان هو من مقدِّمات التمسّك بالمطلق فقط ولا حاجة به في العامّ؛ لأنّ هذا المقدار من كونه في

مقام البيان مطلوب أيضاً في العامّ. كما لا ينبغي توهم أنه بما أنّ حكم الرواية لم يكن متطابقاً مع فتوى الفقهاء في هذه الحالة فهو خارج تخصّصاً عن موضوع هذه القرينة؛ وذلك لأنّ المراد من حكم الرواية هو الحكم الذي يستفاد من المراد الجدّي، لا من المراد الاستعمالي؛ لأنّ المراد الجدّي للمتكلّم هو الظهور النهائي للكلام ومحلّ حجية الظهور، وفي العامّ الذي خُصِّص والمطلق الذي قُيِّد يكون مطابقاً للفتوى.

المقدّمة الثالثة: يبدو حكم الرواية مطابقاً لفتوى الفقهاء، لكن لا نعلم هل استند الفقهاء إلى هذه الرواية في إصدارهم لهذه الفتوى، أم أنّهم تمسّكوا بأدلّة أخرى. فهل تكون هذه الحالة مشمولة بادّعاء هذه القرينة؟ برأيي أنّه يمكن في هذه الحالة إجراء هذه القرينة أيضاً؛ لأنّ مجرّد اتفاق الفقهاء على فتوى معيّنة يكشف مباشرة عن رأي المعصوم (ع)، أو أنّه يكشف بشكل غير مباشر ـ عبر القول إنّ ارتكاز المتشرّعة كاشف عن رأي المعصوم (ع) ـ عنه، ما يعني أنّ احتمال صدور هذه الرواية كان عن شأن بيان الدين قد وصل إلى حدّ الاطمئنان.

ومن بين الحالات الثلاث المذكورة في هذه المقدّمة، تعدّ قرينية القرينة المذكورة في الحالة الأولى أقوى، وفي الحالة الثالثة أضعف؛ ولكن مهما كان، ففي كلّ من الحالات الثلاث تفيد الاطمئنان على الأقل.

مناقشة

المطلب الأول: الفقيه الذي يبحث في ثبات حكم الرواية وتغيّره، يمكن أن يلاحظ موافقة حكم الرواية لفتوى الفقهاء في المراتب التالية:

1 ـ موافقتها لضروريات المذهب أو إجماع الفقهاء؛

2 ـ موافقتها لمشهور الفقهاء؛

3 ـ موافقتها للفتوى التي يصدرها هذا الفقيه.

ففي المرتبة الأولى تكون قرينية القرينة المذكورة قوية جداً، وفي المرتبة الثانية، كلّما كان الفقهاء موافقين للحكم القريب من عصر النصوص كانت فتواهم أقوى؛ لأنّ احتمال تأثّرهم بارتكاز المتشرّعة في زمن النصوص سيكون أقوى. وفي المرتبة الثالثة، لا شكّ عندئذٍ في افتراض أنّ الفقيه قد استند إلى الرواياتِ الأخرى التامّة الاعتبار من جميع الجهات (حتى من جهة شأن الصدور)، أو أنّه استند إلى أدلّة غير روائية في استنباطه لحكم الدين الثابت، وكان ذاك الحكم مطابقاً لحكم هذه الرواية،ففي هذه الحالة قد يقوى احتمال صدور هذا الحديث عن شأن بيان الدين، ويصل معه إلى حدّ الاطمئنان والوثوق[1]. وعليه، فكلّ ما يكون مسلّماً به عند الفقيه الذي يبحث في ثبات الحكم أو تغييره يمكن اعتباره داخلاً في «المسلّمات الفقهية»، من دون الاقتصار في هذا المصطلح على ما هو موضع تسالم بين الفقهاء.

المطلب الثاني: ثمّة سؤال وهو: هل ينبغي أن يكون لدى الشخص يقين حتماً أو وثوق شخصي بصدور الرواية عن شأن بيان الدين لاعتبار القرينة «موافقة للمسلّمات الفقهية»، أو أنّ هذه القرينة

---

(1) في بحث قرينة وجود الحكم في الشرائع السابقة عند التعرّض لمناقشة دليل الاستصحاب عبر برهان السبر والتقسيم، بُيِّن أنّ إحراز موافقة حكم الرواية للحكم الإسلامي الثابت، يكون قرينة صدور هذا الكلام أو الفعل عن شأن بيان الدين. (انظر: الفصل الثالث من هذا الكتاب، عنوان 1. 2. 2. المطلب الأول من المناقشة، نقد الدليل الثاني، المقدّمة الخامسة.

تدّعي حصول اليقين أو الوثوق النوعي[1]، وهما كافيان لإثبات الحجّة في المقام؟

وفي مقام الجواب لا بدّ من القول إنه إذا أردنا أن نوصل القرينة المذكورة إلى حدّ الوثوق النوعيّ المعتبر، فينبغي أن نثبت حجّيتها من الأدلّة القطعيّة ـ كما هو الحال في الأمارات الظنيّة ـ والحال أنّنا لا نجد في مستندات هذه القرينة أيَّ دليل قطعي يفيد التعبّد بهذه القرينة. ومن هنا، عندما يُحرز قول المعصوم (ع) ـ بشكل مباشر أو بواسطة ارتكاز المتشرّعة ـ عن طريق هذه القرينة، وكان هذا الإحراز قد وصل إلى حدّ الوثوق الشخصي، فعندئذٍ سوف تكون هذه القرينة حجّة من باب حجّية الوثوق نفسه[2]. وبعبارة أخرى، هي تطرح إحدى وسائل حصول الاطمئنان والوثوق بكون الحكم الديني ثابتاً، مع تبيين حدود ومعالم هذا الوثوق.

2. قرائن الثبات العامّة

والمراد من القرائن العامّة للثبات هي القرائن التي توضح وضعية

---

(1) والمراد من الوثوق النوعي أن تكون هذه القرينة تقتضي ـ في نفسها ـ حصول اطمئنان ووثوق لكلّ شخص عند اطلاعه عليها، وإن أمكن أن لا يحصل عند بعض الفقهاء، بسبب خصوصياتهم الشخصية.

(2) دليل حجية الاطمئنان عبارة عن سيرة العقلاء وارتكازهم على حجية الاطمئنان، وذلك مع عدم ردع الشارع عن هذه السيرة. للاطلاع أكثر على ذلك انظر: ضياء الدين العراقي، **نهاية الأفكار**، مصدر سابق، ج 3، ص 330؛ ومحمد علي الكاظمي، **فوائد الأصول**، مصدر سابق، ج 1، ص 548؛ أبو القاسم الخوئي، **أجود التقريرات**، مصدر سابق، ج 1، ص 489، وج 2، ص 340؛ محمد صادق الحسيني الروحاني، **زبدة الأصول**، مصدر سابق، ج 2، ص 343 وج 3، ص 357 و421.

ثبات أحكام موضوع من الموضوعات، ويمكن تقسيم ادعاء هذه القرائن إلى قسمين: ادعاء النوع الأول هو أن تكون أحكام هذا الموضوع المعيّن ثابتة حتماً؛ أي أن تكون هذه القرينة علّة تامّة ـ بمعنى الكاشف التامّ ـ عن ثبات الحكم. وعليه فإذا كانت رواية ظاهرة في جعل حكم متغيّر في هذا الموضوع مثلاً، فسوف تكون معارضة لهذه القرينة معارضة مستقرّة. وادعاء النوع الثاني هو أن يكون الأصل الأوّلي في أحكام الموضوع الفلاني هو ثبات الحكم، وعليه فعندما لا يكون لدينا دليل خاصّ على كون حكم من أحكام هذا الموضوع متغيّراً، فسوف تفيد هذه القرينة ثبات ذلك الحكم، بينما إذا كان لدينا دليل خاصّ على ذلك، فسوف يكون هذا الدليل عندئذٍ مقدّماً على هذه القرينة.

2. 1. ثبات الموضوع

إذا كان الموضوع ثابتاً ـ بمعنى أن لا يكون قد تغيّر على مرّ التاريخ واختلاف المجتمعات ـ فالأصل الأوّلي فيه ثبات أحكامه. وكمثال على ذلك نقول: لنفترض أنّ موضوع العبادات ثابت؛ باعتبار أنّه مرتبط بالجهة الثابتة في الإنسان، فالأصل الأوّلي في أحكام العبادات هو ثبات تلك الأحكام، إلّا أن ينهض دليل خاصّ على كون هذا الحكم العبادي بالذات حكماً متغيّراً.

ولتوضيح هذه القرينة يحسن الإشارة إلى نقاط ثلاث:

الأولى: ممّا لا شكّ فيه أنّه لا يوجد في هذا العالم المتغيّر موضوع ثابت من جميع الجهات؛ فغريزة الإنسان وفطرته مثلاً ذُكرا في القرينة كمثال للموضوع الثابت، في حين أنّ هذه الغريزة والفطرة الثابتة تحتوي على جوانب متعدّدة للتغيير، وكمثال على ذلك نرى أنّ غريزة الأكل وإن كانت ثابتة في الإنسان، إلّا أنّ نوع الطعام وطريقة الأكل

وكيفية إعداد الطعام وأدواته قد تختلف في زمن واحد بين مجتمعات متعدّدة، أو في مجتمع واحد ضمن عصور مختلفة. وعليه فعندما يتمّ الحديث عن موضوع ثابت، يجب أن تخرج هذه الزوايا المتغيّرة عن الموضوع الثابت، ولا بدّ من ملاحظة جهة الثبات فيها فقط.

الثانية: للاعتماد على هذه القرينة لا بدّ من إحراز ثبات الموضوع، فمجال عمل هذه القاعدة إنّما هو في حال كان ثبات الموضوع معلوماً من قبل، بينما إذا لم يكن ثبات الحكم معلوماً؛ فعند ذلك يمكن أن نستفيد من هذه القرينة للحصول على ثبات هذا الحكم.

ومن هنا نلاحظ أنّ الغرض من هذه القرينة ليس تبرير ثبات الأحكام المعلوم ثباتها من قبل. والذي ألجأنا إلى ذكر هذه النقطة هو بيان أنّ ما ذهب إليه بعضهم من القول إنّ ثبات الحكم إنما هو بسبب ثبات موضوعه، ليس ناظراً إلى قرينية ذلك؛ بل مراده مجرّد تبرير ثبات الحكم. وقد ذُكر هذا الكلام بعينه في تبرير كون الحكم متغيّراً بسبب تغيّر موضوعه[1].

الثالث: الدليل على هذه القرينة لا يخرج عن أحد الأمور الآتية:

1 ـ أنّ ارتكاز المتشرّعة في ثبات الأحكام متحقّق في موضوعات تكون أيضاً ثابتة.

2 ـ أنّ الإطلاق المقامي لأدلّة أحكام الموضوعات الثابتة صادر من المعصوم (ع) عن شأن بيان الدين.

وهذان الدليلان أخصّ عندنا من الأدلّة التي تفيد بأنّ الأصل

---

(1) انظر: الفصل الأول من هذا الكتاب، عنوان 3. 2. 1.

الأوّلي هو الثبات، وأشدّ استحكاماً منها؛ وذلك أنّ إحراز ارتكاز الثبات فيها أوضح.

3 - الملازمة العقلية بين ثبات الموضوع وثبات الحكم؛ لأنّه إذا لم يتغيّر موضوع الحكم وتغيّر حكمه، فندرك عندئذٍ أنّه لم يكن مرتبطاً بهذا الموضوع، بل ثمة قيود أخرى يتغيّر الحكم بفقدانها؛ والمفروض أنّ موضوع الحكم ثابت.

مناقشة

يرى الكاتب أنّ دلالة هذه القرينة صحيحة في الجملة، لذا فالمطالب التي سنوردها في المناقشة إنّما يراد بها توضيح مدى دلالتها وبيان مستنداتها.

المطلب الأول: كما ورد في القرينة فإنّ ادّعاءها ليس من نوع العلّة التامّة للثبات، أو من قبيل الملازمة الكلية لها، بل هِي بمثابة الأصل الأوّلي للثبات. فهل يمكن أن تثبت هذه القرينة ادعاءها في مستوى العلّية التامّة والملازمة الكلية؟

إذا دقّقنا في النقطة الأولى التي مرّت في توضيح القرينة، مضافة إلى الدليل الثالث ألذي أقيم على هذه القرينة، يمكن أن تقرير دعوى العليّة التامّة والملازمة الكلية فيها بالبيان التالي:

إنّ الموضوع الثابت هو الذي لا يحتوي على جهة متغيّرة؛ لأنّ جميع جهات التغيّر فيه - بناء على هذا الافتراض - خارجة عن دائرة موضوع الثابت بما هو ثابت، وبما أنّ الموضوع لا يتغيّر فالأحكام المرتبطة به ينبغي أن لا تتغيّر أيضاً.

ولكن هذا الكلام فيه مشكل من جهتين:

الجهة الأولى: لا يوجد معيار يمكن على أساسه تشخيص أنّ

هذا الموضوع بالذات موضوع ثابت لا يحتوي على أي جهات متغيّرة. وواضح أنّ مدركات البشر ومحدوديتها ـ في الواقع ـ لا تتيح للإنسان إدراك ذلك، إلّا أن يكون في هذه القرينة ـ مضافاً إلى ما تدّعيه ـ ادعاء أصل أولي يفيد الثبات في الموضوع؛ فمثلاً العبادة ـ الّتي هي موضوع يرتبط بالجانب الثابت من حياة الانسان إجمالاً ـ قد تحتوي على جهات متغيّرة أيضاً. وعليه فكلّ موضوع يكون متفرّعاً عن موضوع العبادة وأحرزنا كونه يحتوي على جهة تغيّر، يكون خارجاً عن دعوى هذه القرينة؛ ولكن إذا لم تُحرَز الجهة المتغيّرة فيها فالأصل الأوّلي عندئذٍ هو عدم اشتماله على جهة تغيّر.

ولكن لا دليل على اعتبار هذا الأصل الأوّلي الذي يفيد ثبات الموضوع، والقرينة المذكورة يمكنها أن تدّعي أنّه بناء على ثبات الموضوع يكون الحكم ثابتاً، لا أن تدّعي أنّ الأصل الأوّلي في الموضوع هو ثباته. ومهما يكن فمعرفة ثبات الموضوع وتغيّره له طريقه الخاص، ولا تجري فيه الأصول الظاهرية؛ إذ الثبات والتغيّر مرتبطان بالأمور التكوينية وليس بالأمور الاعتبارية. نعم، في الموضوعات التي تكون في نفسها اعتبارية ـ من قبيل الصلاة والحجّ ـ لا يبعد إمكان جريان الأصول الظاهرية فيها، كما هو بالنسبة إلى أصل الثبات.

الجهة الثانية: تمّ الخلط في هذا التقرير بين مصطلحين: الأول: موضوع الحكم، والثاني: الموضوع في بحث القرائن العامّة. والمقصود من الموضوع في المصطلح الثاني هو تلك التصرفات البشرية الّتي تحتوي على عشرات العناوين الكلية المنتزعة من أفعاله الجزئية والمشتملة على عشرات الأحكام الشرعية مترتبة عليها، بينما في الاصطلاح الأول ـ الذي يكون المراد فيه موضوع حكم معيّن ـ يكون المراد من الموضوع خصوص العنوان الذي تعلّق به حكم

شرعي؛ فعندما نقول ـ مثلاً ـ إنّ العبادة موضوع ثابت، فليس مرادنا عبادة خاصّة تكون متعلّقاً لحكم شرعي، بل إنّ مرادنا منه هو مجموعة من الأعمال البشرية المرتبطة بعبادة الله تعالى؛ هذه الأعمال هي جعل الإنسان كُلًّا منها موضوعاً لحكم شرعي.

والموضوع الذي إذا كان ثابتاً يبقى حكمه ثابتاً أيضاً هو الموضوع بالمصطلح الثاني؛ أي موضوع حكم خاصّ، لا الموضوع بالمصطلح الأول المراد في بحث القرائن العامّة.

المطلب الثاني: هل يمكن للقرينة المذكورة بشكل أصل الثبات ـ لا علية الثبات التامّة أو الملازمة الكليّة ـ أن تكون معياراً لمعرفة الحكم الثابت؟

يبدو أنّ الإشكال الأول الذي تقدّم ذكره في المطلب الأول يرد على هذا النوع من الادعاء أيضاً؛ أي: أولاً: إنّ إحراز ثبات الموضوع خارج عن قدرة إدراك البشر، وثانياً: لا يوجد أصل أولي في موارد الشكّ في ثبات الموضوع وتغيّره، كي يستفاد منه في الحكم بثبات الموضوع.

نعم، إذا افترضنا أنّه أُحرِزَ ثبات الموضوع، فيمكن بالاستناد إلى الدليلين الأوّلين للقرينة (أي ارتكاز المتشرّعة في ثبات الأحكام التي يكون موضوعها ثابتاً، والإطلاق المقامي لأدلّة أحكام الموضوعات الثابتة) أن نفترض أنّ الأصل الأوّلي فيه هو ثبات الحكم.

2. 2. كون الموضوع ذاتياً

لبيان مفاد هذه القرينة نحتاج إلى توضيح ثلاث مقدّمات:

المقدّمة الأولى: عندما يكون الموضوع الذي حكم به النبي مترشّحاً عن خصوصيات الزمان والمكان الخاصّة به؛ بحيث إنّه لو

كان مبعوثاً في زمان مختلف وظرف آخر لما كان قد حكم به، أو على الأقلّ لما كان حكم به بالشكل الموجود الآن، فعند ذلك يكون هذا الموضوع عرضياً بالنسبة إلى الإسلام. بينما إذا كان الموضوع باقياً على ما هو عليه في أي وقت يكون النبي (ص) فيه مبعوثاً وفي أي زمان ومكان، يكون ذلك الموضوع من الأمور الذاتية للدين.

المقدّمة الثانية: الموضوع الذي يكون ذاتياً للإسلام، تكون أحكامه أحكاماً إسلامية أيضاً.

المقدّمة الثالثة: الأحكام الإسلامية ثابتة.

دليل القرينة: هذه القرينة ـ بالبيان المذكور ـ هي عكس القرينة التي طُرِحَت من قِبَل بعضٍ لإثبات كون الأحكام المرتبطة بالموضوع العرضي أحكاماً متغيّرة، لكن لم يتمّ بيانها لإثبات كون أحكام الموضوع الذاتي للدين أحكاماً ثابتة. وهنا نطرح الدليل الذي يمكن أن يقام من قبل القرينة المذكورة، وهو:

1 ـ إذا كان موضوع ذاتياً للدين (أي لو كان النبي (ص) قد بُعث في عصر آخر وثقافة أخرى)، لكان الموضوع على ما هو عليه بلا تغيير، فالحكم الذي يكون لهذا الموضوع لا بد من أن يكون ثابتاً؛ لأنّه إذا فرض أنّ حكم هذا الموضوع كان متغيّراً، فمعناه أنّنا قبلنا أن يكون الحكم متغيّراً في زمن آخر أو مكان آخر، وهذا اللازم مخالف لفرض كون الموضوع ذاتياً.

وهذا الدليل يثبت ادعاء القرينة بنحو العلّة التامة للثبات والملازمة الكلية، ومع ذلك يمكن إقامة دليل آخر للقرينة موازٍ للأصل الأوّلي للثبات.

2 ـ إذا كان الموضوع ذاتياً للدين، وأُحرِزَ أنّ ذاتية هذا الموضوع كانت واضحة للناس في عصر الرسالة، فسوف يحصل لدى الناس انتظار خاصّ من كلام النبي (ص) حول هذا الموضوع؛ بحيث يؤدّي إلى اعتبارهم الكلام والفعل الصادر منه بياناً للدين. وبما أنّ النبي واقف على فهم الناس وتوقّعهم هذا، فإذا كان يرى ذلك باطلاً كان عليه أن يبيّن بطلانه، وإذا لم يبيّنه يعلم أنّه يقبل به.

وإذا ما طبّق هذا البيان في كلام خاصّ فسوف يتهيّأ من خلاله مقدمات الإطلاق المقامي في صدور ذلك الكلام عن شأن بيان الدين، كما إذا ما طبّق في موضوع ما ذاتي للدين فسوف يعطينا دليلاً ارتكازياً تمّ إمضاؤه من قبل الشارع. ولتوضيح القول إنّ الدليل المذكور في هذه القرينة هو في حدّ الأصل الأوّلي للثبات، لا بدّ من الالتفات إلى البيان التالي:

إنّ ارتكاز المتشرّعة ـ بالبيان المذكور ـ يدّعي أنّ مخاطبي النبي (ص) في الموضوع الذاتي يتوقّعون أن يكون الحكم فيه حكماً ثابتاً للدين. وعليه، فكلّ كلام من النبي في هذا المجال يستفيدون منه حكماً دينياً، ولكن ذلك لا يعني أنّه إذا صرّح بأنّ هذا الحكم في هذا الموضوع متغيّر فلا بدّ من أن يفهم المتشرّعة من هذا الكلام أنّه معارض لما فهموه؛ لأنّ فهمهم متوقف على أن لا ينكر النبي (ص) هذا الفهم في هذا المورد الخاصّ.

وهذا الكلام يجري أيضاً في الإطلاق المقامي؛ أي أنّ وجود الإطلاق المقامي في ثبات الحكم متوقّف على عدم التصريح بكون الحكم متغيّراً، وعليه فالتصريح بكون الحكم متغيّراً لا يتعارض مع

الإطلاق المقامي، بل إنّه يمنع من انعقاد هذا الإطلاق رأساً.

وهذان الأمران يفيدان أنّ ادعاء القرينة إذا كان مبنياً على أحد هذين الدليلين (أي الإطلاق المقامي وارتكاز المتشرّعة) فسوف يكون في حدّ أصل أولي للثبات، من دون أن يصل إلى حدّ العلية التامّة والملازمة الكلية؛ لأنّه عند ادّعائه ذلك يكون التصريح بتغيّر الحكم متعارضاً مع القرينة.

مناقشة

المطلب الأول: نشير هنا إلى مناقشة الدليل الأول فنقول: من الممكن أن نحرز أنّ موضوعاً ما ذاتي للدين؛ بمعنى أن يحصل لدينا يقين بأنّه لو كان النبي (ص) قد ظهر في أي زمان أو مكان آخر لتعامل مع هذا الموضوع بالشكل الذي تعامل معه فعلاً، فلا شك في أنّ النتيجة التي ينتهي إليها هذا الدليل ستكون صحيحة، لكن الإشكالية الأساس فيه هي أنّه كيف يمكن إحراز ذاتية الموضوع؟ فهل ثمّة سبيل لإحرازها غير السبيل الذي نبحث عنه في هذا الكتاب؟

الظاهر أنّه توجد ملازمة حقيقية وواقعية بين كون الموضوع ذاتياً وبين ثبات الحكم، إلّا أنّ معرفة ذاتية الموضوع ليست أسهل من معرفة ثبات الحكم، حتى نصل إلى الثبات من خلال ذاتية الموضوع. بل لو كان في مقام الكشف والإثبات لزوم كون إحداهما قرينة للأخرى،لكان ثبات الحكم هو الكاشف والقرينة الإثباتية في كون الموضوع ذاتياً للدين.

نعم،يمكن أن يدعم هذه القرينة ادعاء جديد، وهو أنّ الأصل الأوّلي في كلّ موضوع هو كونه ذاتياً للدين. وإذا قبلنا بوجود هذا الأصل فعندئذٍ سيكون إحراز أنّ الموضوع ذاتي للدين أمراً سهلاً، ولكن اعتبار هذا الأصل بحاجة إلى دليل، والحال أنّه لا دليل عليه، بل لم يتنبّه أحد.

المطلب الثاني: وهو يرجع إلى مناقشة الدليل الثاني، والذي هو مبني على ارتكاز كون الموضوع ذاتياً في ذهن المخاطبين بكلام المعصوم (ع)، وتوقعهم أنّ الدين معتن بشأنه، وهذا التوقع متصور ضمن أحد مستويين هما:

1 - أن يكون ذلك الموضوع من الأمور التي يرى الناس ضرورة اعتناء الدين بها؛ بحيث إنّه إذا لم يتحدّث بها الدين اعتبره الناس ناقصاً. وفي هذا المستوى من الانتظار، لا يوجد أيّ فرق بين أن يكون الدين هو الذي أوجد هذا الانتظار للناس، أو أنّ عقل البشر هو الذي توصّل إلى هذه النتيجة.

2 - أن يكون هذا الموضوع من الأمور التي يرى الناس جواز استطراق الدين لها، وبما أنّ المعصوم (ع) قد تحدّث فيها، فمجرّد جواز تطرق الدين لها سيبعث الناس على أن يعتبروا أن هٓذا الكلام من الدين فعلاً.

وسوف يبيّن الكاتب المستوى الأول من التوقع عند الكلام عن قرينة «ضرورة تدخّل الدين في الموضوع». وأما المستوى الثاني فهو يرجع إلى دليلي الإطلاق المقامي وارتكاز المتشرّعة الممضى من المعصوم، اللذين مرّ ذكرهما عند الكلام عن أنّ الأصل الأوّلي هو الثبات. إلّا أنّ هذا الدليل يفيد ادعاءه فقط في موضوع خاصّ، بينما الدليلان الآخران (الإطلاق المقامي وارتكاز المتشرّعة الممضى من

المعصوم) يفيدان في جميع الموضوعات. وعلى هذا فالإطلاق المقامي هنا أخصّ من الإطلاق المقامي في البحث الكلّي لأصل الثبات.

والحاصل أنّنا نقبل بهذا الدليل، ولا نرى ضرورة لنقده ورفضه.

2. 3. كون الموضوع أصلياً

إذا كان الموضوع مدرجاً في الأهداف الأساس والأصلية للدين، سواء كان الشارع هو الذي بين هذه الأهداف وأنّها أصلية، أم أنّ الناس هم الذين وصلوا إليها، فسوف يؤدّي إلى توقع المخاطبين بكلام المعصوم (ع) بأن يعتبروا أي كلام أو فعل يصدر من المعصوم بخصوصه جزءاً من الدين[1].

والادعاء المناسب لهذه القرينة هو ادعاء ثبات الحكم في حدود الأصل الأوّلي، خلافاً للقرينة السابقة، إذ لا يمكن العثور في هذا البيان على ادعاء العلية التامّة لثبات الحكم.

مناقشة

يرى المؤلّف أنّ هذه القرينة صحيحة في إثبات أنّ الأصل الأوّلي هو الثبات بالنسبة إلى الموضوع الذي يكون هدفاً أصلياً للدين، وأنّه بالنسبة إلى الأدلّة الدالّة على أنّ الأصل الأوّلي هو الثبات (أي الإطلاق المقامي وارتكاز المتشرّعة الممضى من المعصوم) يحتوي على قوة أكبر، ولكن مع ذلك، وبغية دقّة أكبر، لا بدّ من الإشارة إلى هذين المطلبين:

---

(1) انظر: حسن علي علي أكبريان، **در آمدى بر قلمرو دين**، مصدر سابق، ص 109.

المطلب الأول: إذا علمنا بأنّ موضوعاً معيّناً هو من أهداف الدين الأصلية، فسوف تكون هذه القرينة جارية فيه، وإذا علمنا بأنّ موضوعاً معيّناً ليس هدفاً أصلياً للدين، فالقرينة المذكورة لا تدّعي فيه شيئاً. بينما إذا كان لدينا شكّ في أنّ هذا الموضوع هو هدف أصلي للدين، أم أنّه هدف فرعي له، أو لم نعلم بأنّه من أهداف الدين أم لا، فهل يمكن لهذه القرينة أن تدّعي شيئاً؟ وأهمية هذا السؤال تتّضح عندما نكون في مقام التطبيق. وعندئذٍ سنلاحظ أنّ النزاع الأساس سيرجع إلى هذا السؤال، ومع عدم الإجابة عليه لا يمكن لهذه القرينة أن تحلّ النزاع الدائر حول ثبات أو تغيّر كثيرٍ من الأحكام.

والجواب عن هذا السؤال هو أنّه في موارد الشك في كون الموضوع هدفاً أصلياً أو فرعياً للدين لا يمكن للقرينة المذكورة أن تدّعي شيئاً؛ لأنّ قوامها في كون الموضوع أصلياً للدين، ولا بدّ من كون الموضوع أصلياً إحراز حتى تعطي أثرها في ذلك. وبعبارة أخرى، لا تجري هذه القرينة في موارد الشك التي تكون قبل ادعاء الأصل الأوّلي للثبات في جميع الموضوعات (أي الموارد التي تسمّى بالإطلاق المقامي وارتكاز المتشرّعة الممضى من المعصوم).

نعم، في موارد الشكّ توجد مراتب من الشدّة والضعف للارتكاز المذكور؛ بمعنى أنّه كلّما كان لدينا شكّ في كون الموضوع أصلياً أو فرعياً، يكون لدينا علم إجمالي بأنّه ـ على كلّ حال ـ هو من أهداف الدين، بينما عندما يحصل لدينا شكّ في أنّ الموضوع الفلاني هل هو من أهداف الدين ـ الأعم من الأهداف الأصلية أو الفرعية ـ أم لا، فلن يكون ذلك العلم الإجمالي حاصلاً. وفي هذه الحالة، يمكن الادعاء بأنّ أدلّة الأصل الأوّلي للثبات (أي الإطلاق المقامي وارتكاز المتشرّعة الممضى من المعصوم، لا القرينة

المذكورة) تكون في حالة الشكّ الأولى أقوى منها في الحالة الثانية[1].

المطلب الثاني: إذا كان الموضوع داخلاً ضمن الأهداف الأصلية للدين، فهل جميع جهات ذلك الموضوع تكون مشمولة بالقرينة المذكورة؟ الظاهر أنّه لا بدّ من التفريق بين جهات الموضوع المختلفة؛ فمثلاً إذا اعتبرنا الآخرة هي الهدف الأساس للدين، فهل يمكن عدّ جميع المسائل التي لها نوع ارتباط بالآخرة هدفاً أصلياً له، وأن نعتبر هذه القرينة شاملة لها؟

لا شكّ في أنّ الجواب عن ذلك سلبي. ولتوضيح الجواب علينا أن نتأمّل في الهدف الفرعي للدين. فإذا افترضنا أنّ الحكومة هدف فرعي له، فالمقصود من كونه فرعياً أنّ الدين لم يكن يريد أن

---

(1) قد يقال إنّ كلّ ما ذكره الدين إما أن يكون جزءاً من أهدافه الأصلية، أو من أهدافه الفرعية، وأنّه ليس لدينا كلام ديني خارج عن دائرة أهداف الدين. إلّا أنّ الجواب على هذا الإشكال هو أن يقال بأنّه إذا كان هذا الكلام في مقام الثبوت فهو صحيح، لكنّه غير صحيح في مقام الإثبات؛ لأنّ علمنا بنسبة هذه المسألة إلى أهداف الدين غير خارجة عن الحالات التالية:

1 ـ أن يكون لدينا يقين بأنّ هذه المسألة داخلة في أهداف الدين.

2 ـ أن يكون لدينا يقين بأنّ هذه المسألة خارجة عن أهداف الدين.

3 ـ أن يكون لدينا شكّ في أنّها من أهداف الدين أو ليست كذلك.

ففي الحالة الأولى لدينا فروع ثلاثة:

أ) أن يكون لدينا يقين بأنّ هذه المسألة من الأهداف الأصلية للدين،

ب) أن نتيقّن بأنّها من أهدافه الفرعية.

ج) أن يكون لدينا شكّ في أنّها من الأهداف الأصلية أو الفرعية للدين.

والنتيجة هي أن نعلم ـ ثبوتاً ـ بأنّ كلّ ما ذكره الدين هو جزء من أهداف الدين، بينما قد لا نعلم ـ إثباتاً ـ بأنّ هذا الكلام بالذات هو كلام ديني حتى يكون داخلاً في أهداف الدين، أو أنّه كلام شخصي صدر عن النبي (ص)؟

يتحدّث عن الحكومة من تلقاء نفسه، بل إنّما تحدّث عنها عندما رأى أنّها تقع في طريق أهدافه الأصلية؛ أي الآخرة. وعليه فهو يرى أنّ الحكومة لها ارتباط بالآخرة؛ بمعنى أنّ لها جهة أُخرويّة وجهة دُنيوية. وعلى صعيد آخر، تحتوي بعض الموضوعات ـ مثل العبادات التي تعدّ من الأهداف الأُخروية المتيقّنة للدين ـ على جهات دنيوية ومرتبطة بالحكومة أيضاً؛ من قبيل صلاة الجمعة ودور المساجد في تشكيل الوجهة السياسية للحكومة، واجتماع الناس في الحجّ. ما يعني أنّ العبادة لها جهة دنيوية حكومية ولها جهة أُخروية. وعلى هذا، فلا يمكن اعتبار العبادات خالية عن الجهات الدنيوية، كما لا يمكن عدّ الحكومة خالية عن الجهات الأُخروية.

وبهذا البيان يُعلم أنّه إذا قيل إنّ الآخرة هي الهدف الأصلي للدين، وأنّ الحكومة هدف فرعي له، فلا يمكن أن نميّز بسهولة أي المسائل العبادية والحكومية التي تكون مشمولة بقرينة الثبات في الهدف الأصلي، وأي منها مشمولة بقرينة التغيير في الهدف الفرعي.

يبقى أن نشير إلى طريقين في هذه القرينة:

الطريق الأول: هو ادعاء الأصل الأوّلي في الموضوع؛ بمعنى أنّه عندما يكون لدينا شك في مسألة من مسائل العبادات بأنّها هل ترتبط بالهدف الأصلي أم الفرعي للدين، فالأصل الأوّلي فيه أن يكون مرتبطاً بهدفه الأصليّ، كما هو الحال إذا شككنا في الهدف الأصلي والفرعي للمسائل المرتبطة بالحكومة، يكون الأصل الأوّلي فيها أن تكون مرتبطة بالهدف الفرعي للدين.

الطريق الثاني: هو ادعاء الأصل الأوّلي في الحكم، بمعنى أنّه إذا افترضنا أنّ العبادة اجمالاً من الأهداف الأصلية للدين، وأنّ الحكومة من أهدافه الفرعية، فإنّ هذا الفرض سيؤدّي إلى أن يكون

الأصل الأوّلي في المسائل المرتبطة بالعبادة هو ثبات الحكم، وفي الحكومة التغيّر. وعليه فكلّما كان لدينا شكّ في أنّ هذه المسألة العبادية جزء من الأهداف الأصلية أو الفرعية للدين، فالأصل الأوّلي فيها هو الثبات، من دون الحاجة إلى إجراء الأصل الأوّلي في الموضوع، وكلّما حصل لدينا شكّ في أنّ هذه المسألة الحكومية من الأهداف الأصلية أو الفرعية للدين، فالأصل الأوّلي فيها هو التغيّر من دون أن نحتاج إلى إجراء الأصل الأوّلي في الموضوع.

ولكن لا يمكن لأي من هذين الطريقين أن يحلّ لنا مشكلة هذه القرينة؛ إذ الطريق الأول مجرّد ادعاء بدون دليل، ولا يوجد له أي مدرك أو مستند، بل حتى الغلبة الوجودية لا يمكنها أن تكون مستنداً له؛ باعتبار أنّ قاعدة الحمل على الغالب عند الشكّ بين الأمر الغالب والنادر غير حجّة[1]. وثانياً: الغلبة الوجودية في المسائل المتعلّقة بالحكومة مثلاً وإن لم تكن من المسائل التي يرى الدين أنّها مورد حاجته حتى يتدخّل بها، إلّا أنّ الغلبة الوجودية هذه في المسائل الحكومية الواردة في الروايات غير محرزة. وبعبارة أخرى: إذا افترضنا أنّ المسائل الحكومية كانت مئة مسألة، وقلنا إنّ عشرين منها هي التي صرّح الدين أنّه بحاجة إليها للوصول إلى هدفه الأصلي، فعند ذلك لا يمكن القول إنّ ما نسبته عشرون بالمئة من المسائل الحكومية منحفظة في الروايات أيضاً؛ إذ قد يكون يوجد روايات أخرى قد تناولت هذا المقدار من المسائل الحكومية (أي العشرين بالمائة).

والطريق الثاني أيضاً لا يمكنه أن يثبت اعتبار هذه القرينة بمضمونها؛ أي أنّه لا يستطيع أن يثبت أنّ الأصل الأوّلي في

---

(1) انظر: الفصل الثاني من هذا الكتاب، عنوان 3. 8.

الموضوعات الفرعية للدين ـ لمجرّد أنّها فرعية له ـ هو تغيّر الحكم؛ لأنّه يحتمل دخالة الدين في أيّ مسألة من مسائل الموضوع، وأدلّة الأصل الأوّلي للثبات تجري في ذلك أيضاً. نعم، إذا تمسّك شخص بقرينة عامّة معتبرة وأخرج الموضوع عن شمول الأصل الأوّلي للثبات، وبدّل الأصل الأوّلي فيه من الثبات إلى التغيّر، فعند ذلك يكون قد فتح باباً أمام الطريق الثاني. وعلى أساس ذلك فالطريق الثاني هو عين المدّعى بالنسبة إلى الشخص الذي لم يُثبت حتى الآن اعتبار قرينة ما.

2. 4. كون الموضوع بعيداً عن متناول علم الإنسان ومعرفته

عندما لا يكون الموضوع في متناول علم الإنسان ومعرفته، وكان في الوقت ذاته عاملاً مساهماً في سعادته، فسوف تكون أحكامه داخلة في الأحكام الثابتة للدين. ولتوضيح هذه القرينة ينبغي الالتفات إلى المقدّمات التالية:

المقدّمة الأولى: عندما يكون لموضوع خصوصيتان، يكون تدخّل الدين فيه أمراً ضرورياً؛ وهاتان الخصوصيتان هما:

1 ـ أن يكون هذا الموضوع دخيلاً في سعادة الإنسان.

2 ـ أن لا يستطيع الإنسان الوصول إليه عبر الطرق العادية.

فعند ذلك لا بد من أن يأتي الدين على الحديث عن هذه الموضوعات. ويمكن أن يجعل الدليل على هذه المقدّمة عين الأدلّة التي تفيد ضرورة بعثة الأنبياء[1].

---

(1) انظر: حسين بن عبد الله بن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، ط 2، دفتر نشر كتاب، 1403هـ.ق، ج 2، ص 271؛ وكذا المؤلف نفسه، **الشفاء (الإلهيات)**، مصدر سابق، ص 557. وانظر أيضاً: حسن علي علي أكبريان، **در آمدى بر قلمرو دين**، مصدر سابق، ص 225. وقد تمسّك المتكلّمون لإثبات البعثة بقاعدة =

المقدّمة الثانية: يمكن من المقدّمة الأولى أن نحصل على نتيجة وهي أنّه إذا لم يبيّن الدين للإنسان الأحكام المرتبطة بهذا الموضوع فسوف يكون ديناً ناقصاً، وبما أنّ الله تعالى لم يترك دينه ناقصاً فلا بدّ من أن تكون تلك الأحكام قد وردت في كلام وفعل الموكّلين ببيان الدين؛ أي أنّ الدليل الذي يفرض على الدين أن يبيّن أحكام هذا الموضوع يفيد أيضاً بأنّ هذه الأحكام يجب أن تكون مبينة في كلمات النبي والأئمّة (ع).

المقدّمة الثالثة: إذا كان في كلام المعصوم (ع) وفعله ـ المنقول إلينا ـ شيء يمكن أن يكون بياناً لهذه الأحكام، فعلينا أن نحمله على ذلك. ويمكن أن نجعل الدليل على هذه المقدّمة أحد أمرين:

1 ـ من جهة، لا يكفي في غرض النبوّة أن يكون بيان أحكام مثل هذا الموضوع قد حصل من دون أن يصل إلى المكلّفين؛ بمعنى أنّ البيان يجب أن يكون واصلاً إليهم، ولا يكفي مجرّد صدور البيان من دون وصوله. ومن جهة أخرى، ينبغي أن يكون الكلام والفعل الواصل من المعصوم (ع) يحمل صلاحية البيان، وإذا لم نحمل ذلك على البيان، فلن يبقى لدينا كلام وفعل يمكنه أن يبيّن الحكم.

2 ـ أنّ انتظار المكلّفين لبيان أحكام هذا الموضوع من قبل المعصوم (ع) يبعث على أن يحملوا كلامه وفعله على أنّه قد صدر على وجه البيان، إلّا أن توجد قرينة خاصّة على خلاف ذلك.

= اللطف، انظر: نصير الدين محمد الطوسي (الخواجة)، **تجريد الاعتقاد**، ضمن كتاب **كشف المراد**، ص 345، ولكن بما أنّ الدليل يثبت حسن البعثة بالنسبة إلى العلوم التي يمكن أن يصل إليها البشر ـ كما ورد في ص 346 من **كشف المراد** ـ لم يتمّ التعرّض في القرينة إلى ذلك.

مناقشة

المطلب الأول: المقدّمة الأولى وإن كانت صحيحة، إلّا أنّه لا مفهوم لها؛ أي أنّها تثبت ضرورة بعثة الأنبياء وضرورة تدخّل الدين في ذلك الموضوع، إلّا أنّها لا تنكر تدخّله في سائر الموضوعات الأخرى. وعلى كلّ حال، القرينة الحالية تحتاج إلى الجانب الإثباتي فيها لا الجانب السلبي، والجانب الإيجابي صحيح[1].

ومع القبول بالمقدّمة الأولى لا بدّ من القبول بالمقدّمة الثانية، وذلك يعني أنّ أحكام هذا الموضوع موجودة في الدين الواقعي، والقرينة الحالية تثبت ذلك بضميمة المقدّمة الثالثة؛ بحيث إذا لم تكن تامّة فلن تفيدنا هاتان المقدّمتان بمفردهما. وقد ذكر للمقدّمة الثالثة دليلان، سوف نشير إليهما بشكل مستقل في المطالب التالية.

المطلب الثاني: الدليل الأول للمقدّمة الثالثة يعتمد على ركنين:

الركن الأول: إذا بيّن الشارع أحكام هذا الموضوع بالذات، إلّا أنّها لم تصل إلينا، فلا يكون قد حصل الغرض من النبوّة.

الركن الثاني: بما أنّ الحكم الوحيد الواصل من المعصومين (ع)

---

(1) لا شكّ في أنّ الله تعالى قد هدى الناس إلى طريق سعادتهم، ولكن قد يناقش شخص في الدليل العقلي لهذه المسألة، وينكر مثلاً قاعدة اللطف في ضرورة بعثة الأنبياء بقوله: إذا لم يهد الله البشر هداية تشريعية، وتركهم لهدايته التكوينية التي يكشف عنها العقل والفطرة، ولم يكن مطالباً من عند الله بأكثر من هذا، فعند ذلك لن يحصل أي محال. فالاستحالة إنّما تنشأ من الاعتقاد بأنّ الله تعالى يطالب الانسان بأكثر من طاقته، أو أن يكون خلق الإنسان من دون الهداية التشريعية عبثاً، والحال أنّه لم يثبت أي منهما. ومهما يكن فحتى لو لم يكن الدليل العقلي تاماً على هذا المطلب ـ والذي أعتقد أنّه تام ـ يكفينا وجود الأدلّة النقلية وأدلّة وقوع الهداية التشريعية فيها، وسوف نأخذ هذه المقدّمة ـ الّتي أثبتت في المتن ـ كأصل مسلّم به.

حول هذا الموضوع هو الحكم الموجود في هذه الرواية، فعندئذٍ لا بدّ من حمله على أنّه صادر عن شأن بيان الشارع؛ وذلك فراراً من محذور نقصان الشريعة.

إشكال الركن الأول: إنّ عدم وصول الحكم إلينا قد يكون لأمرين: أحدهما أن يكون ثمة تقصير في بيان الشارع؛ كأن يبيّن ذلك في وضع غير مناسب، أو أن يكون ذكره لإنسان غير حافظ أو كذّاب. فإذا لم يصلنا الحكم في هذه الحالة، فيقال إنّ الشارع قصّر في إيصاله إلى الناس. والأمر الثاني: أن يكون الشارع قد قام بوظيفته على أتمّ وجه من دون أن يقصّر في بيان الحكم، ولكن أدّت بعض الحوادث التي وقعت ـ عمداً أو عن غير عمد ـ إلى اضمحلال هذه البيانات؛ بحيث إنّه لم يبقَ اليوم منها شيء، أو أنّها وصلتنا بطريق غير معتبر شرعاً. ففي مثل هذه الحالة، إذا كان الشارع قد بين للناس بشكل عامّ الوظيفة التي ينبغي أن يقوموا بها في هذه الحالات ـ كأن يقول عند فقدان الدليل على حكم ما: عليكم بالاحتياط أو لا ضرورة للاحتياط ـ فلا يكون قد ارتكب أيَّ تقصير في ذلك أو عمل على خلاف غرض النبوّة. وقد أُثبت في علم أصول الفقه أنّ الأصول العملية يمكنها أن تستوعب جميع موارد الشبهات الحكمية. وعليه، فالفرضية التي ترى أنّ الشارع لم يبيّن وظيفة المكلّفين ـ حتى بشكل الوظيفة العملية ـ هي فرضية غير واقعية. ومع بطلان الركن الأول للاستدلال، يغدو الركن الثاني بدون أساس؛ أي أنّه عندما لا يؤدّي فقدان الدليل الخاص على الحكم في موضوع معيّن إلى انتساب عيب للشارع، فلن نكون مضطرّين إلى حمل كلام المعصوم (ع) أو فعله ـ الذي لا نعلم الوجهة التي صدر عن شأنها ـ على أنّه صدر عن شأن بيان الدين.

وإذا أشكل علينا بأنّ الشارع لا يمكنه أن يخرج عن عهدة بيان

المسائل الشرعية التي يحتاج إليها الإنسان باعتماده على الأصول العملية، نقول إنّ هذا الإشكال سببه عدم الالتفات إلى فلسفة تشريع الأصول العملية. وبناء على ما ذكر من الجمع بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي، فالشارع إنّما جعل الأحكام الظاهرية للحصول على أكثر الملاكات وتطبيق أهمّ الأحكام الواقعية عند حصول التزاحم الحفظي بين ملاكات الأحكام[1].

إشكال الركن الثاني: مضافاً إلى الإشكال المتقدّم ـ الذي يستفاد منه بطلان الركن الثاني تبعاً لبطلان الركن الأول ـ ثمّة إشكال آخر يرد حتى فيما إذا كان الركن الأول صحيحاً، وهو أنّنا افترضنا في الاستدلال أنّ الإنسان بحاجة إلى أحكام هذا الموضوع، وأنّ بيانها بيد الشارع، والحال أنّه لم يعثر على أي بيان لها ـ ولو كان بياناً بنحو العموم والإطلاق والأصول العملية ـ من قبل الشارع، إلّا هذه الرواية التي يشكّ في جهة صدورها. ومن جهة أخرى، فرض المسألة إنّما هو فيما إذا لم يكن في هذه الرواية أي قرينة ودليل آخر يمكن أن يكون حجّة على الفقيه. ونتيجة هذه الحالة ستكون تمامية مقدّمات الانسداد في هذا الموضوع، ومن الواضح أنّ الانسداد سيجعل الحجية لمطلق الظنّ في هذا الموضوع[2]. ومن هنا فإذا حصل للفقيه ظنّ من هذه الرواية، فسوف يكون ظنّه هذا حجّة من باب الانسداد، لا أن تكون تلك الرواية معتبرة عبر إحراز كون صدورها عن شأن بيان الأحكام.

---

(1) للاطلاع أكثر على الأحكام الواقعية والظاهرية أنظر: رضا إسلامي، بررسى تطبيقي ماهيت حكم ظاهرى (دراسة تطبيقية حول ماهية الحكم الظاهري).

(2) للاطلاع أكثر على مقدّمات دليل الانسداد، انظر: محمد رضا المظفّر، **أصول الفقه**، مصدر سابق، ج 2، ص 27.

وبعبارة أخرى، إذا كانت جميع المفترضات في هذه القرينة صحيحة فالنتيجة التي نحصل عليها بشكل منطقي سوف تكون مغايرة للدعوى، إذ إن هذه القرينة تدّعي الكشف عن أنّ كلام المعصوم وفعله (ع) صادر عن شأن بيان الدين، وأنّ حكم الرواية حكم ديني ثابت، في حين أنّ النتيجة المنطقية لهذه الأمور المفترضة عبارة عن لزوم العمل بالظنّ في هذا الموضوع الذي وقع موقع حاجة الناس؛ سواء كان ظنّاً ناشئاً من هذه الأمور المذكورة أم كان ناشئاً من غيرها.

ولتوضيح هذا الإشكال أكثر لا بدّ من بيان دليل الانسداد، فنقول: مقدّمات دليل الانسداد هي عبارة عن:

1 ـ العلم الإجمالي بوجود تكاليف شرعية (في بحثنا أن يوجد علم إجمالي بوجود تكاليف شرعية في ذلك الموضوع الخاصّ الذي يكون موضع حاجة الإنسان).

2 ـ إنسداد طريق الوصول إلى الأحكام الواقعية لذلك الموضوع من طريق العلم، مضافاً إلى انسداد الطرق الشرعية المعتبرة في ذلك.

وهاتان المقدّمتان هما الفرض في المسألة.

3 ـ عدم جواز إهمال هذه الأحكام أو الإعراض عنها؛ باعتبار أنّه مع وجود العلم الإجمالي لا تجري أدلّة أصالة البراءة فيها.

4 ـ عدم وجوب ـ أو جواز ـ الاحتياط؛ لكونه موجباً للعسر والحرج، أو لاختلال النظام، كما إنّ التقليد ليس ممكناً أيضاً؛ لأنّ فرض المسألة أنّ الانسداد حاصل للمجتهد.

5 ـ إذا علمنا بأنّ الإنسان عليه أن يختار أمراً في هذا الموضوع،

وكان طريق العلم ـ وجميع الطرق المعتبرة شرعاً ـ أمامه مسدودةً، ولم يتمكّن من إجراء البراءة أو الاحتياط، فنكون أمام أمرين: إما أن يعمل المكلّف بالظنّ الناشئ من دليل غير معتبر، وإما أن يعمل على خلاف ظنّه، ولا شكّ في أنّ العمل وفقاً للظنّ أرجح من العمل بخلافه، وعليه فإذا كانت توجد رواية تفيد الحكم الذي نحتاج إليه، ولم يكن فيها قرينة تثبت أنّها صدرت عن شأن بيان الدين، فعند ذلك يكون مفاد هذه الرواية والظنّ الحاصل منها معتبراً من باب الانسداد.

ولكي يتّضح أنّ هذا الإشكال مختلف عن الإشكال السابق، لا بدّ من تحقيق أدلّة المقدّمة الثانية والثالثة للانسداد (أي وجود العلم الإجمالي لنفي البراءة، ووجود العسر والحرج واختلال النظام لنفي الاحتياط). ومن الواضح أنّ الإشكال السابق مبني على أنّ الشارع ببيانه الوظيفة العملية للمكلّف من خلال أصالة البراءة والاحتياط، يكون قد عمل على رفع النقص المدّعى في ذلك الموضوع، في حين أنّ هذا الإشكال مبني على أساس نفي البراءة والاحتياط، وهو يعمل على التشكيك في القرينة الحالية حتى مع نفي البراءة والاحتياط.

وهنا يُطرح سؤال وهو أنّه بعد توضيح إشكال الركن الثاني من الدليل الأول قد يقال إننا نقبل بأنّه لا يمكن لقرينة «عدم كون الموضوع في متناول العلوم البشرية» أن تكون قرينة إثباتية تكشف عن شأن صدور كلام المعصوم (ع)، وتبعاً لذلك، لا يمكن اعتبارها قرينة لمعرفة الحكم الثابت، إلّا أنّه يمكن اعتبارها مقدّمة لدليل الانسداد، ودليل الانسداد يفيد حجية مطلق الظنّ في ذلك الموضوع، ومن الواضح أنّه مع وجود رواية في هذا الموضوع

يحصل للإنسان ظنّ بالحكم. ومن هنا يمكن عدّ دليل الانسداد دليلاً مستقلاً على هذه القرينة.

والجواب: هو أنّ صحّة دليل الانسداد متوقفة على بطلان جميع الطرق المعتبرة شرعاً لمعرفة الحكم الشرعي في الموضوع المراد معرفة حكمه، والحال أنّه أولاً: تمّ في هذا الكتاب اعتبار أنّ الأصل الأوّلي هو الثبات. وثانياً: الدليل الثاني لهذه القرينة (الذي ستعرض مناقشته في المطلب اللاحق) هو دليل معتبر وصحيح برأي المؤلف، ومع وجود مثل هذا الدليل المعتبر لا يصل الدور إلى دليل الانسداد.

المطلب الثالث: يفيد الدليل الثاني لهذه القرينة بأنّ حاجة الناس إلى الأحكام الشرعية في موضوع معيّن يجعل فيهم انتظاراً خاصاً يبعث على أن يحملوا أي قول أو فعل يصلهم من المعصوم (ع) في ذلك الموضوع على بيان الدين، إلّا أن يكون ثمة دليل أو قرينة على خلاف ذلك.

وهذا الدليل صحيح وتامّ، وهو في الواقع تطبيق لدليل أصل الثبات الأوّلي (أي الإطلاق المقامي والارتكاز المتشرعي غير المردوع) في موضوع خاص. ويمكن أن يعتبر هذا الدليل أقوى من أدلّة أنّ الأصل الأوّلي هو الثبات لسببين:

السبب الأول: أنّ ادعاء هذا الدليل أخصّ من ادعاء أصل الثبات؛ باعتبار أنّ ادعاءه للأصل الأوّلي للثبات منحصر في موارد القدر المتيقّن لارتكاز مخاطبي المعصومين (ع).

السبب الثاني: أنّه تُمُسِّكَ فيه بالدليل العقلي لإثبات ارتكاز الثبات، والشواهد المذكورة في دليل الإطلاق المقامي تؤيد ذلك أيضاً، في حين أنّ دليل الإطلاق المقامي يتمسّك بتلك الشواهد فقط.

2. 5. جعل الموضوع من قبل الشارع

إذا كان لدينا موضوع هو من اختراع الشارع ووضعه، ولم يكن للعرف أي حكم حوله، فكلّ كلام وفعل من قبل المعصوم (ع) (المتصدّي لبيان الدين) يحمل على كونه بياناً للدين، والحكم المستفاد من ذلك الكلام والفعل سيكون حكماً دينياً ثابتاً. وثبات هذا الحكم إنّما نشأ بسبب كون الموضوع من مخترعات الشارع، وهو ليس مختصّاً بـ «الموضوع» الاصطلاحي المخترع من قبل الشارع فقط، بل يشمل كلّ لفظ مخترع من قبله، حتى لو لم يصدق عليه أنّه «موضوع».

وتوضيح هذه القرينة يحتاج إلى بيان المقدّمات التالية:

المقدّمة الأولى: إنّ تشخيص بعض الموضوعات يكون موكولاً إلى الشارع؛ بحيث يكون على الشارع أن يحدّد مفهوم الموضوع وسعته وضيقه. وفي المقابل يوجد بعض الموضوعات التي يكون تشخيص مفهومها وسعتها وضيقها موكولاً إلى العرف. والنوع الأول يسمّى الموضوع الشرعي (أو الموضوع المستنبط)، بينما يسمّى النوع الثاني بالموضوع العرفي (أو الموضوع البحت)[1].

ومن الملاحظ أنّ بعض الموضوعات، وإن كانت عرفية فقد أراد الشارع منها معنى خاصّاً؛ مثل«الطهارة» و«النجاسة»، أو فرض عليها بعض القيود وجعلها ضمن موضوع الحكم؛ كموضوع «الوطن» و«السفر». وفي هذه الموارد إذا أُحرِزَ ذلك المعنى الخاصّ وهذه القيود فيمكن أن تلحق هذه الموضوعات بالموضوع الشرعي أيضاً.

المقدّمة الثانية: عندما يخترع الشارعُ الموضوعَ، فسوف ينتظر

(1) انظر: محمد صنقور، **المعجم الأصولي**، مصدر سابق، ص 915.

الناس أن يبيّن هو الأحكام المتعلّقة بهذا الموضوع أيضاً، وعليه فحينما يواجهون كلام المعصوم (ع) أو فعله (وهو المتصدّي لبيان أحكام الدين) يحملونها مباشرة على كونها بياناً للدين.

نعم، قد يكون كلام المعصوم (ع) وفعله المرتبط بذلك الموضوع قد صدر عن شأن آخر؛ كأن يكون صادراً عن شأن الحكومة أو القضاء أو الشأن الشخصي، ولكن كون الموضوع شرعياً سيكون باعثاً على أن يحمل الناس الكلام والفعل المرتبط به على أنّه صدر عن شأن بيان الدين، وعلى هذا الأساس، سوف تتهيأ مقدّمات الإطلاق المقامي لكون كلام المعصوم (ع) وفعله صادراً عن شأن البيان، وسيكون عليه أن يبيّن ما إذا كان كلامه قد صدر عن شأن آخر.

المقدّمة الثالثة: إذا أُحرِزَ أنّ لفظاً معيّناً قد استعمل في لسان الشارع بمعنى غير المعنى المتعارف ـ سواء كان استعماله على نحو الحقيقة أم المجاز ـ فعند ذلك تطبّق القرينة الحالية فيه. فإن كان استعمال الشارع بنحو الحقيقة فمعناه أنّ هذا اللفظ قد وضع في لسان الشارع لمعنى جديد[1]. وإذا كان بنحو المجاز فمعناه أن يكون استعمال اللفظ بالمعنى الجديد في زمن الشارع ما زال بحاجة إلى قرينة.

وعلى كلّ حال، فإذا استعمل لفظ في لسان الشارع بمعنى خاصّ، فالكلام المتضمّن لهذا اللفظ ظاهر في صدوره عن شأن بيان الدين؛ لأنّ استخدامه في المعنى الخاصّ الشرعي يؤدّي بشكل

---

(1) سواء كان بنحو الوضع التعييني أم بنحو الوضع التعيني، إذ يطلق في أصول الفقه على كلتا الحالتين اسم الحقيقة الشرعية.

تلقائي إلى حصول توقّع لدى المخاطبين بأن يكون مدلول هذا الكلام ـ والذي يشتمل أيضاً على الحكم المستفاد منه ـ صادراً عن شأن بيان الدين.

وإذا كان هذا اللفظ موضوعاً للحكم، فحكم الرواية يكون ظاهراً من جهتين في أنّها لبيان الحكم الثابت للدين: إحداهما من جهة أنّ موضوعه موضوع مخترع من قبل الشارع، والثانية: أنّ اللفظ الذي استعمله الشارع في هذا الموضوع هو لفظ شرعي؛ فمثلاً إذا اعتبرنا أنّ لفظ الصلاة لفظ شرعي يطلق على هذه الحركات والأذكار الخاصّة التي يؤتى بها خمس مرّات يومياً، ووقعت هذه الكلمة في رواية موضوعاً لحكم شرعي، فسوف تكون كلّ من الخصوصيتين المأخوذتين في هذه القرينة موجودة فيها؛ أي كون موضوعه من اختراع الشارع، وكون لفظه شرعياً أيضاً، وإذا لم يكن اللفظ الشرعي موضوعاً، بل كان الموجود هو خصوصية كون اللفظ شرعياً ـ كلفظ النجاسة التي نعتبرها مصطلحاً شرعياً ـ فعندما يقول المعصوم (ع) مثلاً بأنّ هذا الشيء نجس، فإنّ لفظ النجس وإن لم يقع موضوعاً، لكن مع ذلك تبقى القرينة الحالية جارية فيه؛ لأنّ لفظ النجس لفظ شرعي.

مناقشة

هذه القرينة أخصّ من أصل الثبات، ودليلها هو «الإطلاق المقامي لكلام المعصوم وفعله في أنّه صدر عن شأن بيان الدين»؛ ولكن الدائرة الارتكازية التي تمّ ادعاؤها في هذه القرينة أخصّ من تلك، وهي أشدّ تأكيداً من سابقتها؛ لأنّه ـ مضافاً إلى الشواهد المذكورة لارتكاز الثبات في دليل الأصل الأوّلي للثبات[1] ـ تتمتع

---

(1) انظر: الفصل الثاني من هذا الكتاب، الأصل الأولي، الدليل العاشر.

بخصوصية كون الموضوع أو لفظه شرعياً. لكن لأجل تبيين محدودية هذه القرينة أكثر نشير إلى المطالب التالية:

المطلب الأول: ما المراد من اختراع الشارع للموضوع وجعله له؟ إذ يمكن أن نفترض ثلاث مراتب لاختراع الشارع للموضوع:

المرتبة الأولى: الموضوع الذي لا يوجد في حياة الناس العاديين (غير المتشرّعين)، وهو مضافاً إلى وجوده في الإسلام، موجود أيضاً في الشرائع السابقة[1]؛ من قبيل الصوم ـ بعنوان كونه عبادة خاصّة ـ الذي كان موجوداً أيضاً في الشرائع السابقة، وهو بطبيعة الحال مختلف عما قد يطرح بعنوان «برنامج غذائي» أو حِمية (ريجيم). أو مثل الحجّ الذي كان موجوداً في الشرائع الإبراهيمية[2]، من دون أن يكون موجوداً عند سائر الأديان غير الإبراهيمية، وإن كان لديهم بعض العبادات التي مزجت بمظاهر الشرك.

و يمكن تقديم وجهين للإستدلال في القرينة الحالية على شرعيّة الموضوع في هذه المرتبة:

أ) يكفي أن يكون للموضوع حكم في الشرائع السابقة موافق لما ورد في كلمات النبي (ص)، لكي نعتبر أنّ هذا الحكم

---

(1) سورة البقرة (2): الآية 183: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ﴾.

(2) طبعاً توجد روايات تفيد بأنّ آدم (ع) قد طاف بالبيت؛ من قبيل رواية الإمام الباقر (ع): «أما بدء هذا البيت فإنّ الله تبارك وتعالى قال للملائكة:... فلما أن هبط آدم إلى السماء الدنيا أمره بمرمّة هذا البيت وهو بإزاء ذلك (أي الضراح وهو البيت المعمور الذي هو بإزاء العرش) فصيره لآدم وذريته كما صير ذلك لأهل السماء». (محمد بن يعقوب الكليني، **الكافي**، مصدر سابق، ج 4، ص 187 ـ 188، حديث 1)، لكن أعمال الحجّ المشتملة على الوقوف والطواف والسعي لم تكن قبل شريعة النبي إبراهيم (ع).

هو جزء ثابت من الدين، وليس من الضروري أن يكون ذلك الموضوع من اختراع الشارع، بل يكفي مجرّد وجود سابقة لهذا الحكم في الشرائع السابقة لكي يعدّ من الأحكام الدينية[1]. ومن الواضح أنّ هذا الوجه إنّما يكون صحيحاً وتاماً فيما إذا أُحرِزَ أنّ حكم هذا الموضوع في الشرائع السابقة منطبق بشكل دقيق على الحكم الذي ورد في هذا الكلام على هذا الموضوع.

ب) مجرّد أن يكون لموضوع حكم في الشرائع السابقة، وإن كانت شروط وقيود هذا الحكم مختلفة عمّا هي عليه في كلام النبي (ص)، لكن كان ذلك الموضوع موضوعاً شرعياً، فيكون ذلك كافياً في حمل هذه الكلمات على بيان الدين؛ لأنّ عرف مخاطبي الرسول الأكرم (ص) يعتبرحكم ذلك الموضوع شرعياً، ويعلمون من جهة أخرى أنّ شريعة الإسلام ليست كالشرائع السابقة لتقبل النسخ. وهذا الوجه يشير فقط إلى ارتكاز كون الموضوع شرعياً، وهذا الارتكاز يهيئ الأرضية للإطلاق المقامي في اعتبار أنّ كلام النبي (ص) قد صدر عن شأن الدين التبييني.

وهذان الوجهان يفترقان في أمرين:

الأول: أنّ الوجه الثاني منطبق بشكل تامّ على القرينة الحالية، بينما الوجه الأول ـ وإن أمكن أن يفيد شرعية حكم ذلك الموضوع ـ إلّا أنّه لن يكون منطبقاً على هذه القرينة، بل على قرينة «وجود الحكم في الشرائع السابقة.

(1) انظر: الفصل الثالث من هذا الكتاب، القرائن الخاصّة غير اللفظية للثبات، قرينة «وجود الحكم في الشرائع السابقة».

الثاني: أنّه ليس لازماً في الوجه الثاني أن تكون قيود الحكم في كلام النبي (ص) مطابقة تماماً لما كانت عليه في الشرائع السابقة، بينما في الوَجه الأول لا بد من أن تكون متطابقة.

المرتبة الثانية: الموضوع الذي ليس موجوداً في حياة العرف غير المتشرّعين، ولم يكن موجوداً أيضاً في الشرائع السابقة، أو كان موجوداً ولكن لم يبقَ منه أثر في عصر النبي الأكرم (ص)، فعندما يتحدّث النبي (ص) في مثل هذا الموضوع يكون الناس كأنّهم يسمعون حكماً فيه لأول مرّة، وبما أنّه هو مبلّغ الشريعة، وكلامه كان في موضوع غير عرفي، فسوف يحمل المخاطبون كلامه من دون أن يشعروا بأنّه كلام شرعي، وعلى هذا الأساس يعتبرون حكمه هذا حكماً ثابتاً، وبذلك تكون مقدّمات الإطلاق المقامي متوفرة.

المرتبة الثالثة: الموضوع الذي يكون له أحكام عند العرف، ويعلمون به مع قطع النظر عن كونهم متشرّعين، لكن الشارع جعل منه مصداقاً خاصّاً لحكمه. فعندئذٍ تكون خصوصية هذا الموضوع سبباً لأن يعتبر العرفُ المخاطبُ بكلام النبي (ص) هذا المصداق الخاصّ أمراً شرعياً؛ من قبيل موضوع «السفر» لوجوب بطلان الصوم وقصر الصلاة. ففي هذه الحالة إذا كان لفظ السفر الوارد في كلام النبي والإمام: موضوعاً لحكم ما فهو يجري في القرينة الحالية فيما إذا توفّر فيه هذا الشرط؛ وهو أن نحرز أنّ المراد من السفر في هذا الكلام هو المصداق الخاصّ، لا مطلق السفر. وعلى سبيل المثال نلفت انتباهكم إلى الروايات الثلاث التالية:

«سألته ـ أي الإمام الصادق (ع) ـ عن الرجل يدركه رمضان في

السفر فيقيم في المكان، هل عليه صوم؟ قال: «لا، حتى يجمع على مقام عشرة أيام، فإذا أجمع صام وأتمّ الصلاة»[1].

«قال أبو عبد الله (ع): من أراد سفراً فليسافر يوم السبت»[2].

«عن أبي عبد الله (ع) قال: الغسل يوم الجمعة على الرجال والنساء في الحضر، وعلى الرجال في السفر، وليس على النساء في السفر»[3].

و على أساس هذه الروايات الثلاث يعلم أنّ السفر في الرواية الأولى ـ بقرينة مناسبة الحكم والموضوع وبالالتفات إلى الروايات الأخرى[4] ـ ظاهر في السفر الخاصّ مع الحدّ الأقل الثابت للمسافة، والرواية الثانية ـ بسبب فقدان هذه القرائن وأصالة الإطلاق ـ ظاهرة في مطلق السفر، أمّا الرواية الثالثة فظهورها في مطلق السفر أقل من ظهور الرواية الثانية فيه. وعليه، فالسفر في الرواية الأولى موضوع شرعي، وأما في الرواية الثانية والثالثة فهو موضوع عرفي.

المطلب الثاني: إنّ القرينة الحالية تدّعي أنّه إذا كان للفظ في لسان الشارع معنى خاصّ وغير عرفي؛ بحيث أنّ العرف يعتبره معنى شرعياً، فاستعمال المعصوم (ع) لهذا اللفظ سيكون قرينة على أنّ

---

(1) علي بن جعفر، **مسائل علي بن جعفر**، تحقيق: مؤسسة آل البيت: لإحياء التراث، ط 1، المؤتمر العالمي للإمام الرضا7، قم، 1409هـ ق، ص 194، حديث 406.

(2) أحمد بن محمد بن خالد البرقي، **المحاسن**، تحقيق: جلال الدين الحسيني، دار الكتب الإسلامية، لا مكان، لا تا، ج 2، ص 345.

(3) محمد بن يعقوب الكليني، **الكافي**، مصدر سابق، ج 3، ص 42.

(4) انظر: محمد الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، مصدر سابق، كتاب الطهارة، باب 1 و2 من أبواب صلاة المسافر، ج 5، ص 490 ـ 499.

الحكم المستفاد من هذا الكلام شرعي أيضاً. وما ينبغي إيضاحه في المقام في كون اللفظ الشرعي قرينة ـ مضافاً إلى ما تبيّن في الموضوع الشرعي ـ هي أنّنا قد قسّمنا القرائن في هذا الكتاب إلى قرائن عامّة وخاصّة، ومرادنا من القرائن العامّة هي التي تجري في موضوع كلّي، خلافاً للقرائن الخاصّة التي وإن أمكن أن تكون كلية، إلّا أنّها لا تكون حول موضوع معيّن، بل تكون مرتبطة بحكم موجود في رواية أو بأمر آخر. ومع هذا البيان، لا بدّ من جعل قرينة «كون اللفظ شرعياً» من جملة القرائن الخاصّة، لكن تسهيلاً للبيان، وبسبب اتحاد دليل هذه القرينة مع قرينة «كون الموضوع شرعياً»، ذكرناها استطراداً.

القسم الثاني

معايير التغيُّر

تمهيد

تعَّرضنا في القسم الأول من هذا الكتاب إلى الأصل الأوّلي في الأحكام والقرائن الدالّة على ثباتها؛ وسنبحث في هذا القسم في قرائن تغيّر الحكم. وحيث إنّ الكاتب كان قد انتهى إلى أنّ الأصل الأوّلي في الأحكام هو الثبات، فلا بدّ من دراسة مفصّلة للقرائن التي تشير إلى تغيّر الحكم والتي تفوق في تفصيلها دراستنا لقرائن ثباته؛ وذلك لأنّ هذه القرائن ستتعارض مع مبدإ الثبات، وستجعل مقتضاها مقدّماً عليها، لذا سيكون البحث فيها أوسع دائرة.

في هذا القسم ـ وفي الفصل الأخير منه تحديداً ـ سنعرض لمفاهيم عامّة حول قرائن ثبات الأحكام وتغيّرها؛ وذلك من قبيل معيار اعتبارها وتعارضها وتعاضدها، مضافاً إلى الأصل العمليّ في مقام الشكّ في ثبات الحكم وتغيّره، وسنشير إلى ذلك ضمن فصلين آخرين من القرائن الخاصّة والعامّة على تغيّر الحكم. أمّا الفصل الأخير وإن جعل في الكتاب الثاني، إلّا أنّه على صلة بالموضوعات المدرجة في كلا الجزأين من هذا الكتاب.

وقبل الدخول في بحث قرائن تغيّر الحكم، لا بدّ من الالتفات إلى أمور عدّة:

الأمر الأوّل: المقصود من قرينة تغيّر الحكم هو القرينة المؤثّرة في تشخيص تغيُّره بنحوٍ ما، فتكشف ـ حيناً ـ بنحو الكشف التامّ عن أنّ حكم الرواية هو حكم متغيّر ذو ظروف خاصّة، وتنبّه ـ حيناً آخر ـ بنحو المقتضي والعلّة الناقصة، إلى أنّ الأصل الأوّلي فيه هو التغيّر.

تنقسم قرائن التغيّر إلى قسمين: قرائن عامّة وقرائن خاصّة. ونعني بالقرائن العامّة كلّ قرينة يمكنها أن تبيّن حال جملة من الأحكام المرتبطة بموضوع معيّن. بينما نعني بالقرائن الخاصّة كلّ قرينة تحدّد طبيعة حكم رواية معيّنة. ولا فرق في كون القرينة خاصّة بين أن يكون دورها مختصّاً برواية واحدة، أو أنّها قد تبيّن طبيعة حكم أكثر من رواية؛ وذلك لأنّ موضوعات تلك الروايات ستكون مختلفة. وعلى سبيل المثال: على الرغم من اتّصاف قرينة «صدور الحكم تقيّةً» بالشمول، وعدم اختصاصها بروايةٍ أو حكم بعينه، إلّا أنّ الأحكام المشمولة بها قد تكون من موضوعات مختلفة؛ ولذا فإنّ هذه القرينة تعتبر خاصّة وفق التقسيم المعتمد في هذا الكتاب، أمّا «تغيّر الموضوع» مثلاً، فهي قرينة تجري في أحكام الموضوعات المتغيّرة، وبذلك تكون قرينة عامّة.

ومن ميّزات القرينة العامّة أنّها تتيح للباحث أن يحدّد بواسطتها تغيّر الأحكام وثباتها مسبقاً، من دون الرجوع إلى روايات ذلك الموضوع بالخصوص[1]، وأمّا القرائن الخاصّة فلا بدّ ـ لاستفادة ذلك منها ـ من إمعان النظر في الروايات أو الحكم الخاصّ المبحوث عنه. ومن هنا يمكن أن نطلق على القرائن العامّة مصطلح

---

(1) ومن الطبيعي أنّه لا بدّ للباحث ـ ليحرز عدم وجود معارض لهذه القرينة ـ من أن يراجع جميع الأدلّة المتعلّقة بالحكم المبحوث عنه، إلّا أنّ هذا الرجوع سيكون بعد الفراغ عن حكمه الأولي والإجمالي بأنّ هذه القرينة تشمل جميع أحكام هذا الموضوع.

«القرائن الموضوعيّة»، وعلى القرائن الخاصّة اسم «القرائن غير الموضوعيّة»؛ إذ يشير كلا المصطلحين إلى مؤدّى تقسيمهما نفسِه.

وعلى الرغم من أنّ القرائن في هذا الكتاب ـ خاصّة كانت أو عامّة ـ ستدرس دراسة مستقلّة، وعلى الرغم من عدم الاستفادة العلميّة منها في دراستنا النقديّة، إلّا أنّ هناك فوائد قد تترتب على هذا التقسيم، تتمثّل في الآتي:

أولاً: إنّ خصوصيّة الموضوع في القرائن العامّة هي المعيار الأساس الذي يقوّم قرينيّة القرينة. والأمر نفسه نلمسه في تقسيمنا القرائن الخاصّة إلى لفظية وغير لفظية، وتقسيم القرائن اللفظية إلى صريحة وغير صريحة. أي أنّ قرينيّة القرينة تعتمد على معيار «صراحة اللفظ» أو «ظهور اللفظ»، أو خصوصيّة من الخصوصيّات غير اللّفظيّة. ومن هنا يتبيّن أنّ أساس التقسيم واصطلاح أسماء خاصّة للقرائن إنّما يرتكز على قرينيّة القرينة.

ثانياً: إنّ بيان كثير من هذه القرائن، وتدوينها وتعليمها من دون ترتيبها وفهرستها، سيكون باعثاً على الملل ومفتقراً إلى الانتظام. بينما تحقّق أيّ عمليّة لتقسيم القرائن حصول انسجام تامّ بين موضوعات الكتاب واتساق أبحاثه.

وإلى جانب هاتين الفائدتين، يمكن أن نشير إلى أنّ عمليّة التقسيم المذكورة ووضع هذا الاصطلاح لا يوجبان أيّ خلل منطقي في أبحاث هذا الكتاب؛ وذلك لأنّ كلّ قرينة من هذه القرائن لا تترتّب في بيانها على بيان القرينة الأخرى، كما أنّ الكاتب لم يقتبس في كتابه هذا أيّ فائدة علميّة من التقسيم والاصطلاح المتقدّمين.

الأمر الثاني: سبق في الفصل الثاني من الجزء الأول من هذا الكتاب أن درسنا الأصل الأوّلي، فما هي النسبة بين هذا الأصل

وقرائن تغيّر الحكم؟ النسبة هي أنّ الفقيه إذا قبل بكون الأصل الأوّلي هو التغيّر فإنّه سيقوّي هذه القرائن لا محالة. ومن الواضح أنّ قرينيّة كلّ من هذه القرائن على تغيّر الحكم أقوى من قرينيّة أصل التغيّر عليه؛ وما ذلك إلّا لأنّ أصالة التغيّر تطرح دعواها غير مختصّة بموضوع أو رواية بعينها، وأمّا هذه القرائن فهي تختصّ برواية أو موضوع معيّن. وعليه فالنسبة بين أصل التغيّر وبين هذه القرائن إذاً هي نسبة العامّ إلى الخاصّ، ولا شكّ في أنّ القرائن الخاصّة أقوى من القرائن العامّة.

وإذا ما قبل الفقيه بالأصل الأوّلي للثبات وذهب إلى ما ذهبنا إليه من أنّ دليله هو الإطلاق المقامي للرواية أو الارتكاز الممضَى من قبل الشارع على ثبات الحكم، فستتقدّم هذه القرائن ـ إن قُبلَت ـ على ذلك الأصل؛ وذلك لأنّ كلا هذين الدليلين المذكورين متوقّف على ثبوت الارتكاز وعدم الردع عنه، والحال أنّ هذه القرائن إمّا رادعة عن ارتكاز الثبات في خصوص حكم أو موضوع معيّنين، أو تكون دليلًا على عدم ثبوت ذلك الارتكاز. وبحسب التعبير الأصولي فإنّ تقديم هذه القرائن على أصل الثبات هو ـ في بعض الموارد ـ من باب الورود، وفي بعضها الآخر من باب التخصّص.

وإذا اختار الفقيه إحدى النظريّات القائلة بالتفصيل، فإنّ دليله في الموضوع الذي يدّعي فيه التغيير هو أدلّة القرينة العامّة على التغيّر نفسُها الجارية في ذلك الموضوع، بل يمكن لهذه القرائن أن تؤدّي دورها كذلك، حتّى في صورة عدم اعتقاد الفقيه بالأصل الأوّلي أساساً. وأمّا القرائن الخاصّة فجَرَيانها مع عدم الاعتقاد به واضح جليّ، وأمّا القرائن العامّة فيمكن اجتماعها في بعض الصور مع إنكاره، ولكنّها مناقضة لذلك في صور أخرى، وبيان هذه المسألة سيأتي في مقدّمة بحث قرائن التغيّر العامّة.

الفصل الأوَّل

قرائن التغيُّر الخاصَّة

إنّ القرينة الخاصّة على التغيّر في الرواية عبارة عن أمر موجود في رواية بخصوصها، ويمكن لها أن تثبت التغيّر في حكمها. ومن هنا فبالإمكان تقسيم القرائن الخاصّة إلى مجموعتين أساسيّتين[1]: القرائن اللفظية؛[2]. القرائن غير اللفظية.

1. القرائن الخاصّة اللفظية

القرينة الخاصّة اللفظية، هي اللفظ الذي استُفيد بسببه ظهور الرواية في كون الحكم متغيّراً. والقرائن الخاصّة اللفظية تنقسم بدورها إلى نوعين: صريحة وغير صريحة:

1. 1. القرينة الصريحة

هي اللفظ الذي يُصرِّح بتغيّر الحكم المستفاد من الرواية، مثل قرينة: «وإِنَّمَا نَهَى عَنْ أكلها فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ لأَنَّهَا كَانَتْ حَمُولَةَ

(1) انظر: هذا الكتاب، القسم الأول، الفصل الثاني، شواهد الارتكاز في الإطلاق المقاميّ (3. 10. 1.) النقل الرابع.

(2) انظر: المصدر نفسه، النقل الثالث.

النَّاس»، الوارد في حديث نَهيْ الرسول الأكرم (ص) عن أكل لحم الحُمُر الأهليّة[1]، وكذا قرينة: «إنّ رَسُوْل الله (ص) إِنَّمَا قَالَ هَذَا فِي قَوْم كَانُوا يَكُونُونَ فِي الثُّغُورِ فِي نَحْوِ الْعَدُوِّ، فَيَقَعُ الطَّاعُونُ، فَيُخَلُّونَ أَمَاكِنَهُمْ ويَفِرُّونَ مِنْهَا، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) ذَلِكَ فِيهِمْ»، في حديث نَهيْ الرسول الأكرم (ص) عن الفرار من الطاعون[2].

والقرينة الصريحة تكون أحياناً باعثة على كون الحكم المستفاد من الرواية ظاهراً في صدوره عن الشأن الشخصيّ للرسول الأكرم (ص)، وفي هذه الحالة لا يقال عنه «حكم» إذا ما توخّينا الدقّة في التعبير، بل يُعتبر رأياً شخصيًا منه (ص)، ولا يخفى أنّ إطاعته في هذه الحالة ليست واجبةً حتّى على الناس في ذلك الزمان؛ من قبيل قرينة: «أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّهُ لَيْسَ مَوْضِعُ أَخْفَافِ نَاقَتِي الْمَوْقِفَ وَلَكِنَّ هَذَا كُلَّهُ مَوْقِفٌ» في حديث وقوف النبيّ الأكرم (ص) في عرفات إلى الجانب الأيسر من الجبل[3]، أو قرينة: «إن كان شيئاً من أمر دُنياكم فشأنكم به، وإنْ كان مِن أُمور دينكم فإليَّ» في حديث وصيّة الرسول الأكرم (ص) بترك تأبير النخل[4].

---

(1) الشيخ الكليني، **الكافي**، ج6، ص246.

(2) الشيخ الصدوق، **معاني الأخبار**، ص254.

(3) الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، ج11، ص216.

(4) روَت عائشة: أنّ النبيّ سمع أصواتاً. فقال: «ما هذا الصوت». قالوا: النخل يؤبِّرونه. فقال: «لو لم يفعلوا لصلح». فلم يؤبّروا عامئذٍ، فصار شَيْصاً. فذكروا للنبيّ. فقال: «إن كان شيئاً من أمر دنياكم فشأنكم به، وإن كان شيئاً من أمور دينكم فإليّ». أحمد بن حنبل الشيباني، **المسند**، مصدر سابق، ج 9، ص 428، الحديث 24974. وقد ذُكر سابقاً أنّ مضمون هذه الرواية مخالف للأدلّة العقليّة والنقليّة الدالّة على العصمة عن الخطأ، ولهذا فهي ليست معتبرة. ولمزيد من الاطلاع حول الأدلّة العقليّة والنقليّة على العصمة عن الخطأ، أنظر: حسنعلي علي أكبريان، **در آمدي بر قلمرو دين**، مصدر سابق، ص 151.

ونلاحظ في هاتين الروايتين أنّ القرينة الأولى تصرّح بأنّ اختيار ذلك الموضع من عرفات للوقوف فيه[1]، وكذا القرينة الثانيّة تصرّح أيضاً بأنّ ما قاله النبيّ عن ترك تأبير النخل، كانا عن رأيه الشخصيّ ولا ربط لهما بالدين.

مناقشة

لا إشكال في دلالة هذا النوع من القرائن الخاصّة اللفظية؛ وذلك بسبب فرض الوضوح والصراحة فيها. وأما بالنسبة إلى الأمور المتعلّقة بالشأن الشخصي للمعصومين (ع)، وما ذكر من الروايتين كشاهد على هذا الأمر أيضاً، فيحسن بنا الإشارة إلى أمرين:

الأمر الأوّل: لقد ذكرنا سابقاً أنّه كلّما كان قول المعصوم (ع) وتصرّفه صادراً عن شأنه الشخصي، فلا يُعتبر الحكم المستفاد منه حكماً بحسب الاصطلاح؛ بمعنى: أنّه لا يطلق عليه اسم الحكم الشرعيّ ولا الحكم الحكومتي أو القضائي، على الرغم من إمكان تسميته حكماً بحسب اللغة (أو حكماً بحسب الاصطلاح المنطقي) أي بمعنى التصديق.

وما يمكن بيانه من نقد في الأمر الأوّل، هو أنّه قد يستنبط الحكم الشرعي من هذا النوع من الأقوال والتصرّفات التي تصدر عن المعصوم (ع) أيضاً؛ لأنّ فعله يدلّ ـ على الأقل ـ على عدم الحرمة، كما إنّ تركه يدلّ ـ في الحدّ الأدنى ـ على عدم الوجوب. ومن ثمّ

(1) هذا الأمر هو باعتبار ظاهر هذا المقطع من الرواية، من دون ملاحظة سائر القرائن الدالّة بعضها على استحباب الوقوف في ذلك المكان. وسوف تبيّن هذه القرائن في المطلب الثاني من هذه المناقشة.

فلا يظنّ أحدٌ أنّ هذا النوع من الروايات لا يعدّ من مصادر استنباط الحكم الشرعي.

الأمر الثاني: ما ذكر في رواية وقوف النبي الأكرم (ص) في الجانب الأيسر من الجبل في عرفات، وقرينة «أَيُّهَا النَّاسُ! إِنَّهُ لَيْسَ مَوْضِعُ أَخْفَافِ نَاقَتِي الْمَوْقِفَ»، لم يكن إلّا بناءً على القرينة المذكورة، مع أنّه يوجد في صدر هذه الرواية قرينةٌ تبعث على استفادة حكم استحباب الوقوف في الجانب الأيسر من الجبل. فالإمام الصادق (ع) قال: «قِفْ فِي مَيْسَرَةِ الْجَبَلِ فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ (ص) وَقَفَ بِعَرَفَاتٍ فِي مَيْسَرَةِ الْجَبَلِ...»[1].

فأمر الإمام الصادق (ع) بالوقوف إلى الجانب الأيسر من الجبل ـ إذا ما انضمّ إلى إنكار الرسول الأكرم (ص) لوجوب الوقوف في جانبه ـ يفيد استحباب ذلك. وبعبارة أخرى، لقد ظنّ الناس أنّ الوقوف في ذلك الجانب واجب، فأبطل النبي الأكرم (ص) ـ بكلامه ـ ذلك الظنّ منهم. وهذه المسألة لا تتنافى مع إثبات أيّ قرينة أخرى للاستحباب. نعم، لو لم تكن هذه القرينة موجودة، لما أمكن استفادة الاستحباب من مجرد وقوف النبي الأكرم (ص) في ذلك المكان، خصوصاً مع ملاحظة الإنكار الوارد في الرواية[2].

---

(1) محمد الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، مصدر سابق، ج 5، ص 13، الباب 11 من أبواب الحجّ والوقوف بعرفة، الحديث 1 و4.

(2) إنّ مسألة استحباب الوقوف في الجانب الأيسر من الجبل في عرفات هي الفتوى المشهورة، بل هي ممّا اتفق عليه العلماء. ولكن يحسن أن نذكر هنا: إنّه ومن عشرات الكتب التي طالعها الكاتب في هذه المسألة، يمكن لنا أنّ نقسّم أقوال الفقهاء إلى ثلاث فرق: الفرقة الأولى: أفتت بالاستحباب فقط، أمّا الفرقة الثانية: استندت إلى فعل النبيّ (ص)، بينما الفرقة الثالثة: تمسّكت بحديث الإمام الصادق (ع). والذين استندوا إلى فعل النبيّ (ص) بشكل مباشر، =

الأمر الثالث: وفي ما يتعلق برواية وصيّة النبي الأكرم (ص) بترك تأبير النخل نقول:

إنّ عصمة النبي الأكرم وأهل بيته عليهم الصلاة والسلام لا تنحصر ـ من وجهة نظر الشيعة ـ في تبيين الدين، أو في العصمة عن ارتكاب المعاصي، بل هم معصومون عن السهو والنسيان والخطأ أيضاً. والعصمة عن السهو والنسيان والخطأ ـ سواءً في الأمور العاديّة أم في تطبيق الشريعة ـ مورد اتفاق جميع الشيعة تقريباً، باستثناء الشيخ الصدوق وبعض شيوخه[1] الذين ذهبوا إلى إمكان صدور السهو والنسيان من النبي في ظروف خاصّة؛ إذ يرون أنّ الله قد يغلب على رسوله السهو رعاية لمصلحة عليا؛ من قبيل تشريع

= فإمّا لأنّ الإمام الصادق (ع) قد أشار إلى فعل النبيّ، وإمّا لأنّ الذوق الفقهيّ للفقهاء ـ وخصوصاً في العبادات وبالأخص في حِجّة الوداع ـ مرتكز على أنّ فعل النبي دالّ على الحكم بالاستحباب الشرعيّ، وراقم هذه السطور يرجّح الاحتمال الثاني. (انظر: محمد بن محمد المفيد، **المقنعة**، مصدر سابق، ص 409؛ محمد بن الحسن (الشيخ الطوسي)، **مصباح المتهجّد**، مصدر سابق، ص 687؛ أبو الصلاح الحلبي، **الكافي في الفقه**، تحقيق: رضا أستادي، مكتبة أمير المؤمنين (ع)، أصفهان، 1403هـ.ق، الحجّ، ص 145؛ علي الطباطبائي، **رياض المسائل في بيان الأحكام بالدلائل**، مصدر سابق، ج 4، ص 140؛ حسن بن يوسف الحلي (العلامة)، **تذكرة الفقهاء**، مصدر سابق، ج 8 ص 176؛ محمد حسن النجفي، **جواهر الكلام**، مصدر سابق، ج 19، ص 49).

(1) يعني: محمّد بن أحمد بن الوليد. وقد شكّكَ الشيخ الحرّ العامليّ في نسبة القول بالسهو إليه، واحتمل أن يكون خطأً من الشيخ الصدوق. انظر: محمد الحر العاملي، **التنبيه بالمعلوم من البرهان**، المطبعة العلمية، قم، 1401هـ.ق، ص 17.

حكم السهو في الصلاة. ولكنّهم يرون أيضاً أنّ ساحة النبوّة بعيدة كلّ البعد عن السهو والنسيان الذي يقع فيه سائر البشر[1].

وعندما نقول إنّ هؤلاء الفقهاء يرون النبي والأئمّة معصومين من السهو والنسيان والخطأ، فلا يمكننا أن نقبل بالرواية التي أمر النبي فيها بترك تأبير النخل، والتي تتضمّن ـ بصراحة ـ ادعاءً بجهله بالأمور الدنيويّة، ومضافاً إلى ذلك، نجد أنّه ـ فضلاً عن كون الرواية المذكورة غير صحيحة السند ـ قد وصلتنا روايات تخالف هذه الرواية؛ أي أنّه ورد في بعض الروايات عن الأئمّة الأطهار (ع) الأمر بتأبير النخل، وقد أفتى الشيخ الحرّ في وسائل الشيعة ـ على أساسها ـ باستحباب تأبير النخل وتلقيحه[2].

1. 2. القرينة غير الصريحة

القرينة اللفظية غير الصريحة: هي اللفظ الذي لا يخبر عن كون الحكم متغيّراً صراحةً، إلّا أنّه ظاهر في ذلك.

قال الإمام الخميني ـ بعد تقسيمه لشؤون الرسول الأكرم (ص) إلى شأن الرسالة والحكومة والقضاء ـ :

كلّما ورد من رسول الله وأمير المؤمنين بلفظ «قضى» أو «حكم» أو «أمر» وأمثالها ليس المراد منه بيان الحكم

---

(1) محمد بن علي (الشيخ الصدوق)، **من لا يحضره الفقيه**، مصدر سابق، ج1، ص 316.

(2) يُستشف ذلك من العنوان الذي وُضع للباب، وهو: «استحباب تلقيح النخل وكيفيّته...»، أُنظر: الشيخ محمد الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، مصدر سابق، كتاب المزارعة والمساقاة، الباب 6، الحديث الأوّل، ج 12، ص 197. ويرى العلامة المجلسيّ في كتابه: **مرآة العقول**، مصدر سابق، ج 19، ص 326 أنّ سند هذه الرواية صحيح.

الشرعيّ، ولو أريد منه ذلك لا يكون إلّا مجازاً أو إرشاداً إلى حكم الله، فإنّ الظاهر من تلك الألفاظ هو أنّه قضى أو أمر أو حكم من حيث إنّه سلطان، وأمير المؤمنين من حيث إنّه قاضٍ وحاكم شرعي لا من حيث أنّه مبلّغ للحرام والحلال[1].

ومنشأ الظهور المذكور هو أنّنا نجد ـ من جهة ـ أنّ ألفاظ «قَضَى» و«حَكَمَ» و«أمَرَ» لها ظهور في القضاء والحكم والأمر المولوي، وبالتالي يكون حملها على الإرشاد (بمعنى الإخبار عن الحكم الإلهي) خلاف الظاهر، ومن جهة أخرى، نرى أنّ رسول الله (ص) عندما يُصدر حكماً حكوميًّا أو قضائيًّا، فحكمه ذاك حكم مولويّ؛ ولكن عندما يعبّر عن الحكم الإلهيّ (يعني: الحكم الذي نعلم أنّه حكم الإسلام الثابت) بتعبيرات من قبيل «حَكَمَ رسول الله» و«قَضَى» و«أمَرَ»، فلا شكّ في أنّ بيانه عندئذٍ بيانٌ إرشاديّ؛ لأنّ من قضى وحكم وأمر هنا ليس الرسول نفسه؛ وإنّما هو الله عزّ وجلّ. ومن مجموع هاتين النقطتين يمكننا أن نستنتج أنّ قولنا: «قضى رسول الله» إنّما يصحّ في الحكم الحكومتي أو الحكم القضائي، لا في الحكم الإلهي[2].

ويحتمل الإمام الخميني (ره) ـ بعد تدقيق أكثر في ظهور هذه الألفاظ ـ أنّ كلمة «قضى» ظاهرة في الحكم القضائي، كما إنّ كلمة «أمَرَ» ظاهرة في الحكم الحكومتيّ، وأمّا كلمة «حكم» فتتردّد بين كلا المعنيين، إلّا أنّه، وفي كلّ الأحوال، يخرج المعاني الثلاثة جميعاً عن الحلال والحرام الإلهيّ الثابت.

---

(1) روح الله الموسوي الخميني، **الرسائل**، مصدر سابق، ج 1، ص 51.

(2) المصدر نفسه.

مناقشة

لا شكّ أنّ، أنّ كلام الإمام الخميني (ره) صحيح في ما يتعلّق بقرينيّة هذه الألفاظ على الحكم الحكومتي والقضائي، وثمة شواهد روائيّة كثيرة أيضاً تؤيّد ذلك، وقد أشار (ره) إلى بعضها، إلّا أنّه لا بدّ لنا ـ إذا ما أردنا نقد قرينيّتها في المسألة ـ من أن نلتفت إلى المطالب الآتية:

المطلب الأول: إنّ كون هذه الألفاظ قرينة مبنيٌّ على ملاكِ الظهور. ومن هنا، فكلّما أمكن لنقطة أخرى في الرواية أن تنفي هذا الظهور، انتفت قرينيّتها أيضاً. وما يُطرح من نقد في هذا المطلب هو البحث عن القرائن التي يمكن لها أن تكون سبباً في انتفاء هذا الظهور.

وهنا نعتقد بأنّ الضابطة التي يمكن أن تُذكر في هذه القرائن هي عبارة عن الأمر المخالف لمنشإ ظهور الألفاظ المذكورة في تغيّر الحكم. وهذا المنشأ هو مجموع أمرين: الأوّل: كون المعنى الحقيقي لهذه الألفاظ هو القضاء والحكم والأمر المولويّ، والثاني: هو أنّ قضاء وحكم وأمر شخص الرسول الأكرم لا يكون مولويًّا إلّا في دائرة الحكومة والقضاء، وأمّا في الأحكام الإلهيّة فهو إرشادي.

وكلا الأمرين عبارة عن قضايا صادقة وغير قابلة للنقض أو النفي؛ لكنّ الأمر الثاني مبنيّ على أنّ الألفاظ المذكورة تشير إلى صدور حكم أو أمر أو قضاء عن رسول الله. وبالتالي، إذا نفت قرينة أصل صدورها، فإنّ قرينيّتها ستنتفي أيضاً. وكمثال على ذلك ندرس الروايات الأولى التي ذكرها الإمام الخميني (ره) كشاهد على صحّة دعواه[1]:

---

(1) المصدر نفسه، ص 52.

عن الإمام الصادق (ع)، قال: «قَالَ رَسُولُ اللهِ (ص): إِنَّمَا أَقْضِي بَيْنَكُم بالبَيِّنَاتِ والأَيْمَان»[1].

عن أمير المؤمنين (ع)، قال: «كَانَ رَسُولُ اللهِ (ص) يَحْكُمُ بَيْنَ النَّاسِ بِالْبَيِّنَاتِ والأَيْمَانِ»[2].

عن الإمام الصادق (ع)، قال: «كَانَ رَسُولُ اللهِ (ص) يَقْضِي بِشَاهِدٍ وَاحِدٍ مَعَ يَمِينِ صَاحِبِ الْحَقِّ»[3].

والظاهر أنّ هذه الروايات الثلاث تحتوي على قرينة ينافي مفادها الظهور الذي ذكره الإمام الخميني (ره)؛ إذ لم يرد في أيّ رواية من هذه الروايات الثلاث أنّ الرسول الأكرم (ص) قد قضى أو حكم بالأمر الفلاني بل ما تبيّنه هو كيفيّة قضائه (ص). ومن هنا، فالحكم المستفاد من الرواية ـ وهو تجويز القضاء بالبيّنة والأيمان، وكذلك القضاء بشاهد واحد ويمين صاحب الحق ـ إنّما هو حكم الإسلام الثابت. نعم، لا يوجد في الروايات الأخرى التي أوردها بعنوان شاهد على مراده[4] أيّ قرينة على خلاف الظهور الذي يذكره؛ من قبيل:

قَضَى رَسُولُ اللهِ (ص) فِي سَيْلِ وَادِي مَهْزُورٍ بأَنْه: «لِلزَّرْعِ إِلَى الشِّرَاكِ ولِلنَّخْلِ إِلَى الْكَعْبِ ثُمَّ يُرْسَلُ الْمَاءُ إِلَى أَسْفَلِ مِنْ ذَلِكَ»[5].

---

(1) محمد الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، مصدر سابق، كتاب القضاء، الباب الثاني من أبواب كيفيّة الحكم وأحكام الدعوى، ج 18، ص 169، الحديث 1.

(2) المصدر نفسه، ص 170، الحديث 3.

(3) المصدر نفسه، ص 193، الحديث 2.

(4) روح الله الموسوي الخميني، **الرسائل**، مصدر سابق، ج1، ص53

(5) محمد الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، مصدر سابق، كتاب إحياء الموات، الباب 8، الحديث 1، ج 17، ص 334.

المطلب الثاني: لقد ذكر الإمام الخميني (ره) أنّ كلمة «قضى» ظاهرةٌ في الحكم القضائي، وكلمة «أمَرَ» ظاهرةٌ في الحكم الحكومتيّ، وأمّا كلمة «حَكَمَ» فمردّدة بين الاثنتين.

ولهذا السبب، يمكن لكلمة «حَكَمَ» أن تنفي فقط كون الأصل الأوّلي هو الثبات، إلّا أنّها لا تتمكن من أن تُثبت الشأن الخاصّ للحكومة أو القضاء، في حين أنّ كلمتي «قضى» و«أمَرَ» يمكن لهما أن تُثبتا جهة صدور الحديث أيضاً.

ولكن يمكن لنا أن نغضّ الطرف عن هذا الاختلاف بالقول إنّ جهة صدور الحديث ـ سواء أكانت قضاءً أم حكومةً ـ يفيد الحكم الظرفي، وأنّ الاختلاف هو في دائرة قرائن التغيّر؛ على الرغم من كونه لا يُثبت الخصائص الخاصّة للحكم الحكومتي أو الحكم القضائي.

2. القرائن الخاصّة غير اللفظية

القرينة غير اللَّفظيّة عبارة عن نقطة موجودة في رواية معيّنة، ويمكن لها أن تثبت كون هذا الحكم ظرفيّاً. وسنبحث هنا بعض أقسامها:

2. 1. مخالفة حكم الرواية للمسلّمات الفقهيّة

يكون الحكم المستفاد من الرواية في بعض الأحيان مخالفاً للمسلّمات الفقهيّة. وفي هذه الحالة، لا يمكن اعتبار ذلك الحكم حكم الإسلام الثابت. إلّا أنّه يمكن اعتباره حكماً متغيّراً ومؤقّتاً يتعلّق بزمان صدوره فحسب؛ مثلاً: توجد قرينة لفظية وأخرى غير لفظيّة في الرواية المتعلّقة بنهي النبي عن منع فضل الماء والكلأ، وهي لفظة «قضى»، وهذا ما يفرض علينا أن نحملها على أنّها

صدرت عن النبي الأكرم بوصفه حاكمًا، يقول الشهيد الصدر (ره) عن هذه القرينة:

هذا النهي نهي تحريم كما يقتضيه لفظ النهي عرفاً؛ [ولذا لا يمكن حمله على الكراهة][1]، وإذا جمعنا إلى ذلك رأي جمهور الفقهاء القائل: بأنّ منع الإنسان غيره من فضل ما يملكه من ماء وكلأ ليس من المحرّمات الأصيلة في الشريعة، أمكننا أن نستنتج أنّ النهي من النبيّ صدر عنه بوصفه وليّ الأمر[2].

إشكال: قد يُطرح هنا إشكال، وهو أنّ مخالفة حكم رواية للمسلّمات الفقهيّة يُعدّ قرينة عامّة، لا قرينة خاصّة؛ أي أنّه يمكن القول: إذا كان حكم رواية مخالفاً للمسلّمات الفقهيّة، فهي ليست صادرة عن شأن الرسالة.

الجواب: نجيب عن هذا الإشكال بجوابين:

جواب نقض: إنّه يمكننا أيضاً أن نقول في القرينة اللفظية غير الصريحة ـ كلفظة «قضى» ـ بأنّه كلّما ورد الحكم مع تعبير «قضى» فسوف يكون صادراً عن شأن الحكومة أو القضاء؛ كما يمكن القول في القرينة الصريحة أيضاً: بأنّه كلّما تمّ التصريح في الرواية نفسها بأنّ هذا الحكم هو حكم متغيّر،.... وعليه، فمن الأساس لا يجب أن يكون لدينا قرينة خاصّة.

---

(1) المتن الموجود بين المعقوفتين هو لتوضيح هذه النقطة: وهي أنّ بعضاً اعتبر هذا النهيَ نهيَ كراهة وصادراً عن شأن الرسالة، ولذا لا منافاة مع رأي جمهور الفقهاء في عدم حرمة منع الماء والمرعى الزائد عن الحاجة.

(2) محمد باقر الصدر، **اقتصادنا**، مصدر سابق، ص 726؛ حسنعلي علي أكبريان، **در آمدى بر قلمرو دين**، مصدر سابق، ص 97.

جواب حَلّ: إنّ المشكلة الأساس تكمن في معرفة الفارق بين القرينة الخاصّة والقرينة العامّة. فالمراد من القرينة العامّة هو ما يكون مرتبطاً بموضوع الرواية، لا بحكمها؛ كأن يُقال: الروايات التي يكون موضوعها من المسائل الاجتماعيّة لم تصدر عن النبي (ص) بوصفه رسولاً. والحال أنّ الحديث في بحثنا عن خصوصيّة الحكم فقط (يعني: مخالفة الحكم مع المسلّمات الفقهيّة)، وليس عن الموضوع.

نعم، إنّ ما نبحث عنه في هذا الكتاب هو أصل قرينيّة هذه الأمور، أمّا تسميتها بالقرينة الخاصّة أو العامّة، فثمرته ظاهراً النظم والتسهيل في بيان الموضوع وتوضيحه. وأمّا ثمرته العلميّة فتتضح في الفصل الأخير من الكتاب.

مناقشة

النقطة الأولى: أنّه يجب التدقيق في القرينة غير اللفظية ـ مثل مخالفة حكم الرواية للمسلّمات الفقهيّة ـ لمعرفة ماذا تفيد بكونها مخالفة لهذه المسلّمات؟ فهل تفيد أنّها لم تصدر عن شأن الرسالة، أو أنّها تحدّد ـ مضافاً إلى ذلك ـ الشأن الذي صدرت عنه؟

يلاحظ أنّ الكلام الذي نُقِلَ عن الشهيد الصدر (ره) يشتمل على قرينةٍ عامّة أيضاً. أي: أنّ أصل مخالفة حكم الرواية للمسلّمات الفقهيّة ـ باعتباره قرينة خاصّة غير لفظية ـ يثبت فقط عدم صدور الحكم عن شأن الرسالة، وأما السؤال: على أيّ جهةٍ صدرت؟ فهذا يحتاج إلى قرينة أخرى. وقد استند الشهيد الصدر (ره) في الأمثلة الأربعة التي أوردها عن تصرّفات الحاكم الإسلامي في منطقة الفراغ، على قرينة كون حكمها مخالفاً للمسلّمات الفقهيّة[1]، ولم

(1) محمد باقر الصدر، **اقتصادنا**، مصدر سابق، ص 726، 728.

يُشر إلى أيّ قرينة أخرى لإثبات أنها تدبيرية، ولعله اعتبر تلك القرينة قرينة عامّة مرتكزة في ذهنه، وتلك القرينة هي: «كلّما لم يكن الحكم صادراً عن حيثية الرسالة، وكان موضوعه متعلّقاً بوظائف الحاكم الإسلامي،كان صادراً على جهة الحكومة».

إنّ التأكيد على هذه النقطة ينبع من ضرورة عدم حمل الحكم في الرواية مباشرة ـ بعد مخالفته للمسلّمات الفقهيّة ـ على صدوره عن شأن الحكومة.

النقطة الثانية: فرض الكلام إنّما هو عندما تكون الرواية المبحوثة حجّةً. ومن هنا، فإنّ السؤال المطروح هو: كيف يمكن للمسلّمة الفقهيّة أن تخالف الرواية التي تكون حجّة؟ وبالتالي ألا يجب علينا أنّ نشكّ في تلك المسلّمة الفقهيّة؟ طرأ هذا السؤال في ذهن بعض الذين بحثوا في قضاء النبي الأكرم (ص) عندما شكت هند أبا سفيان؛ لذا ينبغي التدقيق في الرواية الآتية:

جاءت هند زوجة أبي سفيان إلى النبي الأكرم (ص) وشكت زوجها بهذه الشكاية: إنَّ أَبَا سُفْيَانَ رَجُلٌ شَحِيحٌ، لا يُعْطِينِي ولدِي مَا يَكْفِينِي، فَهَلْ عَلَيَّ جُنَاح أنْ آخُذَ مِنْ مَالِهِ سِرّاً؟ فَقَالَ لَهَا (ع): خُذِي لَك ولِولدِك مَا يَكْفِيك بِالْمَعْرُوفِ[1].

يقول «القرافي» في كتاب «الفروق»:

اخْتَلَفَ الْفُقَهَاءُ فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ فهل هَذَا التَّصَرُّفُ مِنْهُ (ع)، هَلْ هُوَ بِطَرِيقِ الْفَتْوَى فَيَجُوزُ لِكُلِّ مَنْ ظَفِرَ بِحَقِّهِ أَوْ بِجِنْسِهِ أَنْ يَأْخُذَهُ بِغَيْرِ عِلْم خَصْمِهِ بِهِ؟... أَوْ هُوَ تَصَرُّفٌ بِالْقَضَاءِ فَلا يَجُوزُ لأَحَدٍ أَنْ يَأْخُذَ جِنْسَ حَقِّهِ أَوْ حَقَّهُ إِذَا تَعَذَّرَ أَخْذُهُ مِنْ

(1) محمد بن إسماعيل البخاري، **صحيح البخاري**، مصدر سابق، ج 9، ص 82.

الْغَرِيم إِلّا بِقَضَاءِ قَاضٍ؟... وأمّا حُجَّةُ الْقَوْلِ بِأَنَّهَا فَتْوَى: فمَا رُوِيَ أَنَّ أَبَا سُفْيَانَ كَانَ بِالْمَدِينَةِ والْقَضَاءُ عَلَى الْحَاضِرِينَ مِنْ غَيْرِ إِعْلامٍ ولا سَمَاعِ حُجَّةٍ لا يَجُوزُ فَيَتَعَيَّنُ أَنَّهُ فَتْوَى[1].

وفي المقابل، ثمة قول آخر حاصله: أنّ مورد الحكم من المسائل الماليّة الجزئيّة، ومن موارد الاختلاف الخاصّ في الحقوق، وعليه فإن الحكم المذكور قضائيّ. وتعتبر هذه الرواية قرينة على جواز الحكم على المدّعى عليه دون حضوره في مجلس القضاء[2].

وقد اعتبر بعضٌ أنّ هذه الرواية شاهد على جواز مثل هذا القضاء أيضاً، لكنّه اشترط علم القاضي وعدم الخوف من الظنّ والتهمة[3].

النقطة الثالثة: ما هو المعيار الذي استند إليه للقول إنّ مدلول الرواية مخالفٌ للشريعة الإسلاميّة الثابتة؟ فبناءً على ما سبق ذكره، يمكن أن يكون المعيار اللازم مخالفة المسلّمات الفقهيّة، ومع ذلك يمكن دراسة المسألة بشكل أدقّ، فالاحتمالات الموجودة في هذه المسألة بناءً لسعة وضيق المعيار عبارة عمّا يلي:

1 ـ مخالفة الحكم لضرورات المذهب.

2 ـ مخالفة الحكم لإجماع الفقهاء.

---

(1) أحمد القرافي (شهاب الدين)، **الفروق**، مصدر سابق، ج 1، الفرق 39، المسألة الثالثة، ص 208.

(2) أنظر: محمد سليمان الأشقر، **أفعال الرسول ودلالتها على الأحكام الشرعية**، مصدر سابق، ج 1، ص 443.

(3) محمد بن إسماعيل البخاري، **صحيح البخاري**، مصدر سابق، ج 9، ص 82. وقد استنتجت هذه النقطة من تسميته لهذا الباب: «باب من رأى للقاضي أن يحكم بعلمه في أمر الناس إذا لم يخف الظنون والتهمة».

3 ـ مخالفة الحكم لفتوى المشهور.

4 ـ مخالفة الحكم لفتوى الفقهاء الذين بحثوا في ثبات الحكم وتغيّره.

لا شكّ في أنّ كلًّا من مخالفة الحكم لضرورات المذهب وإجماع الفقهاء يصلح أن يكون معياراً، ويمكن اعتبار عبارة الشهيد الصدر (ره) ناظرة إلى «مخالفة إجماع الفقهاء»، ولكن بحسب اعتقادنا يمكن الإجابة عن هذه المسألة بنظرتين مختلفتين ولكن لا تتعارضان في ما بينهما:

النظرة الأولى: إذا كان الفقيه في مقام الإفتاء، وكان قد رجّح الأدلّة المخالفة لهذا الحكم عند جمعه للأدلّة المتعارضة المتعلّقة بموضوع ذلك الحكم؛ بحيث تعذّر الجمع بين ظهور هذه الرواية وبين الأدلّة الراجحة[1]، فمن المحتّم أن تصبح حجيّة هذه الرواية ساقطة من ناحية الإفتاء، وفي هذه الحالة، فالخيارات الناتجة والمتعلّقة بها ستكون كما يلي:

أ) اعتبار الرواية موضوعة.

---

(1) وضعنا هذا القيد لأنّه إذا كانت توجد قابليّة لجمع ظهور الرواية مع الأدلّة الأخرى بالجمع الدلالي، فستوضع بالتالي في مسيرمستند الفتوى، ولن يمكن عند ذلك اعتبارها صادرة عن شأن الحكومة. وبعبارة أخرى: حمل الرواية على الصدور عن شأن الولاية ليس من موارد الحمل الدلالي. وتجدر الإشارة إلى أنّ اصطلاح الجمع الدلالي ـ من الناحية المفهوميّة ـ أخصّ من مصطلح «الجمع العرفي»، وبالتالي يمكن لنا أن نطلق على حمل الرواية على الصدور عن شأن الحكومة أو صدورها من باب التقيّة «جمعاً عرفيّاً»، على الرغم من أنّنا لا نعتبر ذلك «جمعاً دلاليّاً»، وأمّا موضع طرح هذا الموضوع فهو في باب التعارض من علم **أصول الفقه**.

ب) حملها على التقيّة، إذا افترضنا إمكان ذلك.

ج) حملها على صدورها على جهة الولاية.

د) تقييد حكم الرواية بقيودٍ لا شاهد عليها (الجمع التبرّعي).

أمّا الخيار الأوّل فهو ينكر أصل صدور الرواية، والأفضل للفقيه أن يرجّح الخيارات الأخرى عليه بسبب صحّة السند[1]. بينما الخيار الثاني[2] والخيار الثالث يبعثان على اعتبار الحكم المستفاد من الرواية حكماً ظرفيًا وغير ثابت. وأمّا الخيار الرابع فمع اعتباره أنّ الحكم صادر عن شأن الرسالة أيضاً، إلّا أنّه يفتقر إلى الشاهد على القيد المُلحق، وبالتالي لا يمكن له أن يفيد الواقع.

والظاهر في هذه الحالة أنّه إذا أمكن لإحدى القرائن العامّة على التغيير في هذا الفصل أن تقوّي صدور الرواية عن شأن الولاية، فإنّ تقديم الخيار الثالث على بقيّة الخيارات سيكون هو الأرجح.

نعم، إذا أراد الفقيه أن يستخرج من هذا الحكم الولائي معايير للحاكم الإسلامي في إصدار الحكم الولائي، أو أراد الوصول إلى أهداف الحكومة الإسلاميّة في ذلك الموضوع، أو الحصول على أيّ فائدة أخرى يريد أن ينسبها إلى الإسلام، فلا بدّ من أن تتمتّع تلك

---

(1) على الرغم من أنّ جعل الحديث لا يتنافى مع صحّة السند (من حيث رجال السند)، إلّا أنّ اعتبار الحديث موضوعاً ومجعولاً يحتاج إلى قرائن خاصّة على الجعل والوضع، وهو الأمر الذي لا يحصل إلى بشقّ الأنفس.

(2) من الطبيعي أنّ حمل الرواية على التقيّة لا يبعث دائماً على اعتبار الحكم المستفاد من الرواية حكماً مؤقّتاً. فأحياناً، يصدر الإمام المعصوم (ع) في مواطن التقيّة حكماً على سبيل الواقع؛ من قبيل حكم الإمام (ع) لعلي بن يقطين في ما يتعلّق بالوضوء.ولكن في بعض الأحيان لا يكون كلامه حكماً من الأساس، وإنّما يكون عبارة عن كلام مخالف للواقع بشكل تام، وبالتالي يمكن لنا اعتبار الحالة الأولى حكماً متغيّراً، بينما لا يمثّل في الحالة الثانية أيّ حكم أصلاً.

القرينة ـ عندئذٍ ـ بالاعتبار والحجيّة حتّى يصبح لديها القدرة على إثبات الخيار الثالث، فضلاً عن امتلاكها الاعتبار على مستوى ترجيح وتقوية هذا الخيار على بقيّة الخيارات[1].

والحاصل: أنّه في مجال الإفتاء، يكون المعيار في مخالفة الحكم للشريعة عبارة عن فتوى الفقيه الذي يبحث في ثبات الحكم وتغيّره.

النظرة الثانية: إذا أراد الفقيه أن يُعرّف الأحكام من أجل تطبيقها في المجتمع، وكان أفراد ذلك المجتمع خليطاً من مقلّديه ومقلّدي غيره، أو لم يكن أيٌّ منهم من مقلّديه، فهذه النظرة ستختلف عن النظرة السابقة تماماً.

توضيح ذلك: ينبغي أن تكون القوانين التي يطبّقها الوليّ الفقيه داخل المجتمع الإسلامي متطابقة مع الإسلام، وعندما يحصل نوع من التزاحم في تنفيذ الأحكام الإسلاميّة الإلزاميّة، فعليه أن يراعي الجانب الأهمّ من خلال تشخيصه للحكم الأهمّ، ويعطّل العمل بالحكم المهم بشكل مؤقّت، أو في الحالات التي لا يكون لدى الشارع فيها حكم إلزامي، وحينئذٍ يمكنه ـ مع رعاية المصالح ـ أن يجعل قانوناً إلزاميًّا[2]. وفي هذه الحالة، ينبغي عليه أن يعلم المعيار اللازم للحكم في هذه المسألة، وهي: هل القانون الفلاني الذي

---

(1) إنّ اعتبار القرائن العامّة في كلّ واحدة من هذه القرائن، يمكن أن يتّصف بالشدّة والضعف. وبالتالي يمكن لأحد الأشخاص أن يقبل اعتبار إحدى القرائن العامّة في دائرة تقوية الحكم الولائي فقط، لا في إثباته.

(2) للمطالعة حول خيارات الوليّ الفقيه في جعل القانون في دائرة إلزاميّات الإسلام أو غير إلزاميّات الإسلام، انظر: هذا المؤلّف نفسه، ج 1، الفصل الأوّل، العنوان (3 ـ 4 ـ 3) (التغيّر في الحكم الولائي)، والنظريّات الأربع التي طرحت ضمنها.

يريد جعله «موافق للشريعة» أو «غير مخالف للشريعة»[1]، أم لا؟ ولكن ما المعيار الذي سيتم الاعتماد عليه في ذلك؟ ولا يوجد فرق في هذه المسألة بين أن يباشر هو بنفسه هذا الأمر أو يوظّف له مجموعة معيّنة؛ كما يحصل في هذه الأيام من خلال فقهاء مجلس صيانة الدستور.

ولتوضيح المسألة أكثر، نطرح سؤالنا من وجهة نظر فقهاء مجلس صيانة الدستور على النحو التالي: إذا افترضنا أنّ مجلس الشورى الإسلامي صوّت على قانونٍ معيّن ووافق عليه، عندها ينبغي على مجلس صيانة الدستور أن يرى ما إذا كان هذا القانون المصوّت عليه مخالفاً لأحكام الشريعة، أم لا؟[2] أو أن نقول مثلاً: إذا افترضنا أنّه توجد روايتان متعارضتان في موضوع هذا الحكم، إحداهما توافق ما أمضاه مجلس الشورى، والأخرى تخالفه؛ فالسؤال هنا: أيُّ المعايير التالية سيكون المعتمد عند فقهاء مجلس صيانة الدستور، وما هي الرواية التي سيعتبرونها مخالفة لأحكام الإسلام؟

1 ـ الرواية المخالفة لضروري المذهب أو لإجماع الفقهاء.

2 ـ الرواية المخالفة لفتوى المشهور.

---

(1) للمطالعة حول الاختلاف بين تعبيري «الموافق للشريعة» و«عدم المخالف للشريعة» انظر: فرج الله هدايت نيا ومحمد هادي كاوياني، **بررسى فقهى ـ حقوقى شوراى نگهبان**، مصدر سابق، ص 129؛ عباس علي عميد الزنجاني، **فقه سياسي**، ط 1، مؤسسة انتشارات أمير كبير، طهران، 1367هـ.ش، ج 1، ص 401.

(2) الأصل 96 من القانون الأساس: يُشخص عدم مخالفة القوانين المصوّت عليها من قبل مجلس الشورى الإسلامي مع أحكام الإسلام من خلال أكثريّة الفقهاء في مجلس صيانة الدستور.

3 ـ الرواية المخالفة لفتوى الوليّ الفقيه.

4 ـ الرواية المخالفة لفتوى الأعلم في الفقاهة[1].

5 ـ الرواية المخالفة لفتوى آحاد فقهاء مجلس صيانة الدستور.

ولا شكّ في أنّ الاحتمال الأوّل على الرغم من كونه قاطعاً، إلّا أنّه لا يمكن أن يكون فعّالاً في جميع الموارد. وأمّا الاحتمال الثاني ففيه إشكالان؛ الأوّل: هو أنّ فتوى المشهور ـ مثل الإجماع تماماً ـ لا تجري في جميع الموارد؛ وذلك أنّنا نصادف أحياناً بعض المسائل التي ليس فيها فتوى مشهورة. والثاني: أنّه قد يحصل اختلاف في الآراء حول معرفة فتوى المشهور بالذات، وبالتالي سيعاد طرح السؤال نفسه عندئذٍ.

ومن هنا فقد يعتقد بعضٌ أنّ الاحتمال الثالث هو المعيار الرئيس؛ لأنّ الفقهاء في مجلس صيانة الدستور إنّما ينوبون عن الوليّ الفقيه، وهو الذي عليه أن يشخّص المخالفة من عدمها في الأحكام، إلّا أنّ ثمّة إشكالاً في ذلك؛ وهو أنّ الوليّ الفقيه لا يجب أن يكون أعلم فقهاء العصر. وقد ألغى الدستور في تعديله الأخير شرط الأعلميّة في الفقاهة[2]. ولكن ينبغي عليه ـ طبعاً ـ أن يكون أقدر من الآخرين على مستوى المؤهّلات اللازمة للقيادة؛ بمعنى أنّه في مجموع الصفات اللازمة للقيادة ينبغي أن يكون الأعلم.

---

(1) يعني: أن يكون أعلم من الآخرين في استنباط الحكم الشرعي.

(2) كان الشرط الأوّل لمنصب القائد في الأصل 109 من القانون الأساس قبل التعديل ينصّ على ما يلي: «التأهّل العلمي اللازم وكذا التقوى اللازمة للإفتاء وتقلّد المرجعية». أمّا بعد التعديل أصبحت العبارة هكذا: «التأهّل العلمي اللازم للإفتاء في مختلف الأبواب الفقهية». وجعل شرط التقوى أيضاً إلى جانب الشرط الثاني.

وبتعبير أدقّ: ينبغي أن يكون الأصلح، وهذا الأمر لا يستلزم الأعلميّة في الفقاهة. والمُحصّل أنّه لا يمكن جعل الفتوى الفقهيّة للولي الفقيه هي المعيار الذي يحدّد مخالفة القانون المصوّت عليه في مجلس الشورى لأحكام الإسلام أو عدم مخالفته لها.

وقد يُرجّح الخيار الرابع من أجل التخلّص من الإشكال المذكور؛ بمعنى أن يعتمد فقهاء مجلس صيانة الدستور على فتوى الأعلم من الناحية الفقهيّة في زمنهم. ولكن ينشأ إشكال آخر في المقام وهو معرفة الأعلم، فليس أمر تشخيص الأعلم بهذه البساطة؛ بحيث يتمّ معرفة وتشخيص مصداق الأعلم بسهولة دائماً، وبالتالي سيعود السؤال مرّة أخرى ليظهر بشكل مختلف. وهذه الإشكاليّة موجودة في الخيار الأخير أيضاً، فأعضاء المجلس لا يحوزون على منصب «القائد»، كما إنّهم ليسوا بمراجع تقليد للناس، وعليه كيف يصحّ أن يجعلوا رأيهم هو المعيار؟

وهذه الإشكالات كانت السبب في أن يعتبر بعضٌ مجموع هذه الخيارات هي المعيار. إذ قال أحد فقهاء مجلس صيانة الدستور في هذا الصدد:

فقهاء مجلس صيانة الدستور، يُعمِلون استنباطهم الشخصي مع مراعاة فتوى المشهور، وفتاوى الفقهاء المعاصرين وفتوى الإمام الخميني، وفتوى قائد الثورة المعظّم، ثمّ يعلنون ما يتوصّلون إليه[1].

لكن، قد يكون ثمة رأي آخر أقرب إلى الصواب وإلى الدستور

(1) رضا استادي، صحيفة **جمهوری اسلامی**، 24/ 11/ 1379هـ. ش، نقلاً عن: فرج الله هدايت نيا ومحمد هادي كاوياني، **بررسی فقهی ـ حقوقی شورای نگهبان**، ص 133. يشار إلى أنّ رأي مؤلّف هذا الكتاب هو عين هذا الرأي أيضاً.

الأساس (يعني: ما ينبغي أن يكون الأمر عليه، لا ما هو عليه)، وهو أن يعمد كلّ واحد من فقهاء المجلس إلى إعمال رأيه الشخصي وجعله المعيار في الحكم، إلّا أنّ المعيار الذي يكون في النهاية هو رأي الأكثريّة.

و خلاصة النقطة الثالثة: أنّه قد تمّ مراعاة الاحتياط قليلاً عندما تكون القرينة مخالفة الحكم للمسلّمات الفقهيّة، وإلّا لا حاجة لاستخدام لفظة «المسلّمات الفقهيّة»، فمجرّد مخالفة الحكم للشريعة من وجهة نظر الفقيه الذي يبحث في المسألة كافٍ لتصنيف ذلك الحكم على أنه صادر على جهة الحكومة.

النقطة الرابعة: هل المقصود من مخالفة الحكم المستفاد من الرواية لأحكام الشريعة، مخالفة الحكم الأوّلي؟ أم أنّه شامل لمخالفته للحكم الثانوي أيضاً؟

للإجابة عن هذا السؤال، سنقوم أوّلاً بتوضيح مفهوم الحكم الأوّلي والحكم الثانوي. فالحكم الأوّلي هو الحكم الذي جعله الشارع لموضوع معيّن في حالته الطبيعيّة من دون أن تعرض عليه الحالات الخاصّة؛ من قبيل حرمة شرب الخمر. في حين أنّ الحكم الثانوي هو الحكم الذي جعله الشارع لموضوع معيّن مع لحاظه لموضوع أو صفة ثانويّة، كالاضطرار والعسر والحرج والضرر والتقيّة وما شابهها...؛ ومثاله جواز شرب الخمر في حالة الاضطرار.

و أمّا الأمران اللذان لا بدّ لنا من أن نذكّر بهما للإجابة عن هذا السؤال، فهما:

الأمر الأوّل: إنّ الحكم الثانوي حكمٌ وضعه الشارع، واعتبره حكماً ثابتاً نسبةً إلى موضوعه الكلي (أي: في تلك الحالة الخاصّة، كالاضطرار)؛ ذلك على الرغم من كونه حكماً مؤقّتاً نسبةً إلى

الموضوع الجزئي[1]، فعلى سبيل المثال إذا بيّن الرسول الأكرم (ص) وسلّم حكمَ موضوع معيّن في حالة الاضطرار في المواضيع الشخصية، من دون أن يبيّن قيد الاضطرار، أو إذا ما بيّن حكماً ثانويًا في المواضيع الاجتماعيّة ضمن قالب حكم ولائي، وذلك في حالة الاضطرار، لكنّه لم يبيّن قيد الحكم الولائي أو الثانوي أيضاً، ففي هذه الحالة يمكن القول: إنّ هذا الحكم هو حكم مؤقّت؛ بمعنى أنّه يعتبر حكماً مؤقّتاً نسبةً إلى الحكم الأوّلي.

ومن هنا، فإذا اعتبرنا أنّ بيان الحكم الجزئي لموضوع في الحالة الثانويّة ـ الذي هو تطبيق للحكم الكليّ الثانوي ـ حكماً مؤقّتاً[2]، عند ذلك سيكون مرادنا من مخالفة حكم الرواية للأحكام الإسلاميّة هو مخالفتها للأحكام الإسلاميّة الأوّلية.

الأمر الثاني: يمكن طرح هذا السؤال في ما يتعلّق بوظيفة مجلس صيانة الدستور أيضاً، فمع أنّ هذا الأمر خارج عن بحث الكتاب، إلّا أنّ الإشارة إليه ـ بسبب ارتباطه بنقاط النقد السابقة ـ لا تخلو من فائدة؛ لأنّنا إذا لاحظنا اليوم المكانة القانونيّة لمجلس تشخيص مصلحة النظام، نجد أنّ وظيفة مجلس صيانة الدستور هي تشخيص مخالفة مقرّرات مجلس الشورى (البرلمان) لأحكام الإسلام الأوّلية، أو عدم مخالفتها لها، في حين أنّ وظيفة مجلس تشخيص مصلحة النظام هي تشخيص الحالات الثانويّة، وتمييز الأهمّ من المهمّ في الأحكام المتزاحمة[3].

---

(1) انظر: هذا الكتاب، القسم الأول، الفصل الأوّل، العنوان 2 ـ 4 ـ 3 ـ (التغيّر في الحكم الثانوي).

(2) انظر: المصدر نفسه.

(3) لمزيد من الاطّلاع على هذا الموضوع، انظر: فرج الله هدايت نيا ومحمد هادي كاوياني، **بررسى فقهى ـ حقوقى شوراى نگهبان**، مصدر سابق، ص115. إلّا أنّ =

2. 2. صدور الحكم على نحو القضيّة الخارجيّة

إذا صدرت الرواية التي تتضمّن الحكم على نحو القضيّة الخارجيّة، فالحكم المستفاد منها عند ذلك ليس من الأحكام الثابتة في الدين، بل ترتبط بعصر صدورها فقط؛ ذلك أنّ جميع أحكام الإسلام هي على نحو القضايا الحقيقيّة، فعلى سبيل المثال رُوِيَ عن الإمام الصادق (ع) أنّه قال: «لَيْسَ الْحُكْرَةُ إلّا فِي الْحِنْطَةِ والشَّعِيرِ والتَّمْرِ والزَّبِيبِ والسَّمْنِ»[1].

وقد حمل أحد الفقهاء روايات حصر موارد الاحتكار كما في هذه الرواية على كونها أحكاماً مؤقّتة بقرينة كونها قضيّة خارجيّة؛ إذ قال:

فإن قلت: فعلى أيّ محمل تحمل الأخبار الحاصرة؟ قلت: يحتمل فيها وجوه: الأوّل أن تكون القضيّة فيها خارجيّة لا حقيقيّة،

= مؤلّفي هذا الكتاب يريان أنّ تشخيص عدم المخالفة للأحكام الثانويّة هو من وظائف مجلس صيانة الدستور. ولا بدّ من الالتفات إلى أنّه كلّما كان تصويت البرلمان على أحد الأحكام الثانويّة مع تقيّده بقيد ثانوي ومؤقّت بسبب حالة الاضطرار، فإنّ مجلس صيانة الدستور يجب أن يلحظه، وكأنّه حكم من الأحكام الأوّلية للإسلام. وهذه النقطة واضحة جدًّا في جواب سماحة روح الله الموسوي الخميني على رسالة رئيس مجلس الشورى الإسلامي (البرلمان) التي وجّهها إليه كاستفتاء عن الحكم في وضع التصويت على حكم ثانوي في المجلس، إذ أجابه: «... بعد تشخيص الموضوع عن طريق أكثريّة النوّاب في مجلس الشورى الإسلامي مع التصريح بكونه مؤقّتاً ـ ما دام الموضوع محقّقاً ـ ولكن بعد ارتفاع الموضوع عندها يصبح هذا الحكم لغواً من تلقاء نفسه، فهم مجازون بالتصويت عليه وبتطبيقه أيضاً». (روح الله الموسوي الخميني، **صحيفه نور**، مصدر سابق، ج 15، ص 188).

(1) محمد بن الحسن (الشيخ الطوسي)، **الاستبصار**، مصدر سابق، ج 3، ص 114، باب النهي عن الاحتكار، ح 4.

بتقريب أنّ الأشياء الخاصّة كانت عمدة ما يحتاج إليه الناس في عصر صدور الخبر...»[1].

ولأجل توضيح هذه القرينة لا بدّ من الالتفات إلى المقدّمات الآتية:

المقدّمة الأولى: تنقسم القضيّة باعتبار تحقق موضوعها إلى ثلاثة أقسام: ذهنيّة وخارجيّة وحقيقيّة.

القضيّة الذهنيّة هي التي يتحقّق وجود موضوعها في الذهن فقط، مثل: «النوع كلّيّ»، فالمكان الذي يتحقّق فيه النوع ويتّصف فيه بأنّه «كليّ» هو الذهن فقط. وأمّا القضيّة الخارجيّة فهي التي يوجد موضوعها في الخارج؛ بحيث يكون الملحوظ في حكمها هو الفرد الخارجي الخاصّ فقط، وبالطبع فهؤلاء الأفراد الخاصّون يمكن أن يكونوا في الزمن الحاضر أو الماضي أو المستقبل أيضاً؛ من قبيل القضيّة القائلة: «الأشخاص الذين كانوا أمس في الباص قتلوا جميعاً»، و«وقفتُ هذا المنزل للأولاد الذين يولدون لي من هذه المرأة من الآن فصاعداً»، و«وقفت هذا المنزل لأبنائي هؤلاء».

وأمّا القضيّة الحقيقيّة فهي التي يكون موضوعها مقدّر الوجود؛ يعني: أن يكون الحكم ثابتاً على افتراض وجود الموضوع؛ سواءً وُجد هذا الموضوع في الماضي أم في الحاضر أم في المستقبل، وسواء وُجد الموضوع من الأساس أم لم يوجد في أيّ وقت من

(1) حسين علي المنتظري، **دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية**، ط 1، المركز العالمي للدراسات الإسلامية، قم، 1408هـ.ق، ج 2، ص 646. وقد حمل الرواية على كونها قضيّة خارجيّة كتوجيه منه لها بعد الفتوى، أمّا نحن فقد ذكرنا هذه القرينة لمرحلة ما قبل الفتوى.

الأوقات، ومثاله: «كلّ إنسان يقبل التعلّم»[1]، و«كلّ عنقاء طائر».

كما لا ينبغي الظنّ أبداً بأنّ الأحكام التي يكون موضوعها جزئيّاً، هي على نحو القضايا الخارجيّة حتماً؛ مثل: «وجوب الطواف حول الكعبة»، و«وجوب رمي جمرة العقبة في يوم عيد الأضحى»، وكذا عشرات الأحكام الأخرى التي يكون موضوعها جزئيّاً. فهذه الأحكام جميعاً على نحو القضايا الحقيقيّة؛ لأنّها تثبت بحقّ كلّ فرد تحقّقت فيه شروط الوجوب، بينما نلاحظ أنّ حكماً من قبيل «حرمة التخلّف عن جيش أسامة» هو حكم على نحو القضيّة الخارجيّة، مع أنّ الرسول الأكرم (ص) لم يذكر اسماً خاصّاً لفرد من الأفراد؛ لأنّ لعنه كان ناظراً لمن كان في المدينة، وكان في حينها مكلّفاً بالحضور في جيش أسامة، بينما لا يكون هذا اللعن شاملاً للأفراد الآخرين الذين كانوا في المدن الأخرى، أو الذين لم يكونوا قد ولدوا بعد؛ فقضيّة وجوب حضورهم في جيش أسامة سالبة بانتفاء الموضوع.

المقدّمة الثانية: إنّ الأحكام الإسلاميّة إنّما جعلت على نحو القضايا الحقيقيّة؛ لأنّها لا تختصّ بزمان أو مكان خاصّ أبداً، وأبديّة أحكام الإسلام مأخوذة في هذا الكتاب أخذ المسلّمات، وقد تمّت الإشارة إلى ذلك في بدايته أيضاً. وعليه فإذا كان الحكم مجعولاً على نحو القضيّة الخارجيّة، فلا يمكن بالتالي أن يكون أبديًّا، إذ حتى حكم الرسول الأكرم (ص) في غدير خمّ عندما قال: «مَنْ كُنْتُ مَوْلاهُ فَهَذَا عَلِيٌّ مَوْلاه»[2]، لا يمكن إلّا أن يكون حكماً

---

(1) ولمزيد من الاطلاع، انظر: محمد رضا المظفر، **المنطق**، دار التعارف، بيروت، 1400هـ.ق، ص 142 ـ 143

(2) محمد بن يعقوب الكليني، **الكافي**، مصدر سابق، ج1، ص 287.

على نحو القضيّة الحقيقيّة؛ إذ لم يكن أمير المؤمنين (ع) وليًّا للمخاطبين الحاضرين في غدير خمّ فقط، وإنّما هو وليٌّ للغائبين أيضاً ولكلّ من يولد في المستقبل بعد ذلك، وإن كان شخص الأمير (ع) هو موضوع الحكم من خلال الإشارة إليه بكلمة «هذا».

المقدّمة الثالثة: إنّ القرينة الحاليّة لا تدّعي أنّ جميع الأحكام المتغيّرة ـ كبعض الأحكام الحكومتيّة مثلاً ـ هي على نحو القضيّة الخارجيّة، وإنّما تدّعي أنّ جميع أحكام الإسلام هي على نحو القضيّة الحقيقيّة، وبالتالي، فهي لا تدّعي أنّ كلّ حكم يكون على نحو القضيّة الحقيقيّة هو حكم ثابت في الدين، بل تقول: كلّ حكم يكون على نحو القضيّة الخارجيّة ليس حكماً ثابتاً في الإسلام. وبناءً على ذلك، فلن يوجد أيّ إشكال إذا كانت بعض الأحكام الحكومتيّة على نحو القضايا الحقيقيّة أيضاً.

مناقشة

النقطة الأولى: يمكن لهذه القرينة أن تكون مفيدة في معرفة بعض الأحكام الظرفية؛ لأنّنا ـ وباعتراف القائل بها ـ نجد أنّ بعض هذه الأحكام يمكن أن تكون على نحو القضيّة الحقيقيّة، ومع ذلك فهي قرينة كافية لمعرفة القسم الأوّل على نحو تامّ.

وطبقاً لهذه القرينة، تكون الأحكام القضائيّة التي أصدرها النبي الأكرم (ص)، وكذا الأئمّة الأطهار (ع) بحقّ أفراد معيّنين، مضافاً إلى الأحكام الحكومتيّة الصادرة في الحروب، أو في العزل والتنصيب، أو في تقسيم الأموال الخاصّة وما شابهها ـ على فرض إحراز صدورها على نحو القضيّة الخارجيّة ـ كلّ هذه الأحكام تكون خارجة عن أحكام الدين الثابتة. ولكن لا بدّ من الالتفات إلى أنّ الأحكام الموجودة في الروايات تنقسم ـ من هذه الجهة ـ إلى ثلاث مجموعات:

1 ـ الأحكام التي نعلم أنّها على نحو القضيّة الخارجيّة؛

2 ـ الأحكام التي نعلم أنّها على نحو القضيّة الحقيقيّة؛

3 ـ الأحكام التي نشكّ هل هي على نحو القضيّة الخارجيّة أم الحقيقيّة؛

ونلاحظ في المقام أنّ المجموعة الأولى هي من الأحكام الظرفية والمتغيّرة بحكم هذه القرينة. أمّا المجموعة الثانية فهي خارجة عن مدّعى هذه القرينة، وفي حال لم تثبت أيّ قرينة أخرى بأنّ تلك الأحكام متغيّرة، فسيجري فيها الأصل الأوّلي للثبات. ولكن كيف ستكون أحكام المجموعة الثالثة؟ وهل ثمة أصلٌ يثبت الدلالة على كون القضيّة حقيقيّة أم خارجيّة؟ لقد وضّحنا في الفصل الثاني[1] أنّ القول بإرجاع الشكّ في ثبات وتغيّر الحكم إلى الشكّ في حقيقيّة وخارجيّة القضيّة لا يحلّ أيّ مشكلة على الإطلاق. وإذا كان الأصل الذي يجري عند الشكّ في ثبات وتغيّر الحكم، الأصل الأوّلي للثبات ـ وهذا هو رأي المؤلّف ـ فستكون القضيّة حقيقيّة، كما لا يخفى.

النقطة الثانية: يمكن في بعض الأحيان، العمل على استظهار واستنباط قضايا على نحو القضيّة الحقيقيّة من إحدى الأحكام المؤقّتة التي يكون موضوعها على نحو القضيّة الخارجيّة؛ فمثلاً: يمكن لنا أن نستنتج من أحد الأحكام القضائيّة التي حكم بها النبيّ (ص) في خصوص منازعة معيّنة ـ والتي هي على نحو القضيّة الخارجيّة ـ آداب القضاء وأساليبه، وجعلها أحكاماً كليّة تتعلّق بفضّ المنازعات،

(1) المصدر نفسه، الفصل الثاني، العنوان (3 ـ 4).

كما يمكن أن نستنتج أحكاماً كليّة أخرى من هذا النوع من القضايا، وتكون جميع هذه الأحكام المستنتجة على نحو القضيّة الحقيقيّة. وفي هذه الحالة، يكون ذلك الحكم القضائي الخاصّ هو منطوق الرواية ومدلولها المطابقي، بينما تكون الأحكام المستنتجة مداليل التزاميّة، أو ملازمات لتلك القضايا الخارجيّة.

نعم، ينبغي الالتفات إلى أنّ استنباط هذه القضايا من أحد الأحكام القضائيّة يستدعي مراعاة جميع المعايير الثابتة والمتغيّرة؛ يعني: في كلّ واحدة من هذه القضايا ينبغي مراعاة كلّ التدقيقات التي تحصل عند معرفة ثبات وتغيّر حكم المنطوق؛ لأنّ المداليل الالتزاميّة والملازمات المستنبطة قد تكون هي نفسها مشمولة بإحدى معايير الحكم المتغيّر.

وفي بعض الأحيان تكون الدقّة المطلوبة في الدلالات الالتزاميّة والملازمات المستنبطة مختلفة؛ فمثلاً: إذا اعتبرنا أنّ اشتراك الناس في حكم معيّن هو أمر ارتكازي[1]، فسيعتبر عندها حكم الإسلام الكليّ المتعلّق بتلك المنازعة مدلولاً التزاميّاً للحكم القضائي الصادر عن النبي (ص)، وذلك بأن يقال: إنّ الحكم القضائي للنبي (ص) الذي يكون على نحو القضيّة الخارجيّة، ليس من حكم الدين الثابت حتماً، بينما مدلوله الالتزامي ـ وهو عبارة عن حكم كليّ ـ يصلح لأن يكون حكماً دينياً ثابتاً. وفي هذه الحالة، يجري أصل الثبات في المدلول الالتزاميّ لهذه القضيّة، وبالتالي فهو يثبت كونه حكم الدين

(1) ذكر في بحث أدلّة كون الأصل الأوّلي هو الثبات خمسة أدلّة من أدلّة قاعدة الاشتراك، انظر: هذا الكتاب، ج 1، الفصل الثاني، العناوين: (3 ـ 1)، (3 ـ 2)، (3 ـ 3)، (3 ـ 4) و(3 ـ 5).

ثابتاً. وبعبارة أخرى: يُستنبط حكم الدين الثابت من تلك المنازعة عن طريق تطبيق قاعدة أصل الثبات وقاعدة الاشتراك.

إشكال: إنّ صحّة هذا الاستدلال متوقّفة على أن لا نعتبر ـ في علم أصول الفقه ـ أنّ حجيّة الدلالة الالتزاميّة تابعة لحجيّة الدلالة المطابقيّة. فالدلالة الالتزاميّة تابعة في وجودها لوجود أصل الدلالة المطابقيّة، ولكن هل هي تابعة لها في الحجيّة أيضاً، أم لا؟ ففي هذه المسألة خلاف بين الفقهاء، وبالتالي لن يكون هذا الاستظهار الخاصّ إلّا بناءً على اعتبار المبنى الخاصّ فيها.

ويمكن طرح هذا الإشكال أيضاً في آداب النبيّ (ص) وأساليب قضائه التي وصلتنا من أحكامه القضائيّة، وذلك بأن يقال: إنّ الدلالة الالتزاميّة تابعة في شأن صدورها للدلالة المطابقيّة، فعندما يكون الحكم المستفاد من رواية معيّنة ظاهراً في كونه صادراً عن شأن القضاء (لا الرسالة) ـ وذلك من خلال قرينة خاصّة من قبيل «قضى رسول الله...» ـ عندها لن تكون آداب وأساليب صدور هذا الحكم (أي المدلول الالتزامي) مستندة إلى شأن رسالته (ص)، وبالتالي لا يمكن تطبيق كون الأصل الأوّلي هو الثبات فيه.

الجواب: إنّ الذين يعتبرون أنّ حجيّة الدلالة الالتزاميّة تابعة لحجيّة الدلالة المطابقيّة، وأنّ عدم حجيّة الدلالة المطابقيّة يؤدّي إلى عدم حجيّة دلالتها الالتزاميّة أيضاً، إنّما يقولون به فيما إذا كانت الدلالة المطابقية ساقطة عن الحجية رأساً لا في ما نحن فيه إذ لا يوجد سقوط كهذا. وبالتالي، فالقرينة الخاصّة «قضى رسول الله...» إنّما تجري في خصوص الأحكام الصادرة عنه (ص) مباشرة، ولا علاقة لها بآداب وأساليب قضائه. ومن هنا، فلا فرق بين الآداب والأساليب وبين سائر كلمات النبيّ (ص) وتصرّفاته، إذ يجري أصل الثبات عليها جميعاً.

وبعبارة أخرى، أوّلاً: قد يكون موضوع الآداب والأساليب القضائيّة جزءاً من الشريعة الثابتة، ولا استحالة لثباتها. وثانياً: إنّ الله عزّ وجلّ قد جعل رسوله قدوة وأسوة للناس. وبالجمع بين هذين الأمرين، نستنتج أنّ الآداب والأساليب القضائيّة للنبي (ص) داخلة ضمن دائرة القدوة والأسوة أيضاً. وثالثاً: إنّ ارتكاز المتشرّعة المخاطبين من قِبله مبنيّ على اتّخاذ جميع كلامه وتصرّفاته قدوة وسبيلاً يُحتذى به، وطبقاً للنتيجة التي حصلنا عليها من المقدّمتين السابقتين، فلا استحالة في ذلك أيضاً.

وبناءً على هذا، فإذا لم يوجد ردع وزجر خاصّ صادر عن النبي (ص) عن اتّباع شيء من الآداب والأساليب القضائيّة التي كان يقوم بها النبي، لكنّه لم يصل إلينا، نفهم عند ذلك أنّ تلك الآداب والأساليب هي آداب وأساليب إسلاميّة، وأنّ النبيّ الأكرم (ص) كان يبني في كلامه وتصرّفاته في ذلك الحكم على أساس القضاء والرسالة معاً؛ يعني: أنه قام بشأن رسالته من خلال بيانه لآداب القضاء وأساليبه، ولكن بشكل عملي.

إنّ الإشكاليّة الوحيدة التي تواجهنا في هذا المجال هي محدوديّة دلالة الفعل؛ إذ الفعل بحدّ ذاته يشتمل على دلالة تفيد الجواز لا الوجوب، بل إنّ دلالته على الاستحباب تحتاج إلى قرائن زائدة على أصل الفعل. ومن جهة أخرى، نجد أنّ الفعل في حدّ ذاته يتضمّن دلالة على الجواز لا الانحصار؛ أي: من الممكن أن يكون في الإسلام أساليب وآداب بديلة أيضاً إلى جانب هذه الآداب والأساليب الخاصّة، إلّا أنّ الفعل قاصرٌ عن نفيها أو إثباتها. وهذه المحدوديّة هي محدوديّة ناشئة عن نوع الدلالة، وهي من جملة التدقيقات التي ينبغي مراعاتها عند تشخيص الحكم الثابت من المتغيّر.

2. 3. صدور الحكم تقيّةً

لا شكّ في أنّ بعض الأحكام التي وصلتنا عن الأئمّة الأطهار (ع) صدرت تقيّة. وبعض أحكام التقيّة هذه لم تكن ـ في الحقيقة ـ حكماً شرعياً، وإنّما هي ألفاظٌ تلفّظ بها الإمام (ع) في مقام التقيّة. ومن هنا، فبما أنّ هذه الأحكام لم تصدر من الإمام عن إرادة جديّة، لا يمكن لنا أن نطلق عليها اسم «حكم»، في حين أنّ بعضاً آخر من أحكام التقيّة قد صدر من الإمام عن إرادة جديّة، والإمام (ع) حكم في ذلك الموقف بحكم معيّن تقيّةً. وهذا القسم من أقسام أحكام التقيّة يعتبر حكماً ظرفيًّا ومتغيّرًا. وبالتالي يمكن لنا أن نعتبر «صدور الحكم تقيّة» قرينةً على كون الحكم ظرفيًّا. ولتوضيح هذه القرينة لا بدّ من الالتفات إلى المقدّمات الآتية:

المقدّمة الأولى: التقيّة من مصدر «اتّقى، يتّقي» أو «تقى، يتّقى» من مادّة «وقى» إذ تبدّلت «الواو» فيها إلى «تاء»[1]. ومعناها اللّغوي هو التحفّظ عن الضرر، أمّا معناها الاصطلاحي فهو عبارة عن: «إخفاء الحقّ عن الآخرين أو إظهار شيءٍ يكون خلاف الحقّ، بسبب مصلحة أهمّ من مصلحة إظهار الحقّ»[2].

---

(1) محمد بن مكرم (ابن منظور الإفريقي)، **لسان العرب**، تصحيح: عبد الوهاب أمين محمد، وعبيدي، محمد صادق، دار إحياء التراث العربي ومؤسسة التاريخ العربي، بيروت، لا تا، ج 15، ص 378؛ كذلك انظر: محمد بن يعقوب الفيروز آبادي (مجيد الدين)، **القاموس المحيط**، دار الجيل.لا مكان، لا تا، ج 4، ص 403.

(2) نعمت الله صفري، **نقش تقيه در استنباط**، ط 1، بوستان كتاب، قم، 1381هـ.ش، ص 61. هذا التعريف شامل لتقيّة الكتمان والإظهار، ولتقيّة المداراة والخوف، وللتقيّة في الحكم وفي غير الحكم، وللتقيّة من الكافر ومن غير الكافر، وللتقيّة في القول والعمل. ولذا نجده أفضل من التعاريف الأخرى التي ليست جامعة مانعة.

ومن الواضح أنّ إخفاء الحقّ يعدّ من «تقيّة الكتمان»، أمّا إظهار غير الحقّ فهو من «تقيّة الإظهار». ومرادنا من التقيّة في هذه القرينة هو نوع من تقيّة الإظهار، يعني: «التقيّة في إظهار الحكم»، وهي تحصل حينما يذكر الإمام المعصوم (ع) في موضع التقيّة، حكماً في حقّه أو حقّ أحد آخر، ويكون الحكم مخالفاً للحقّ.

وقد تمّ بيان أصل مشروعيّة التقيّة وذكر أدلّتها وأقسامها وحكم الأفعال المبنيّة عليها في الكتب التي تحدّثت عنها بشكل خاصّ[1]، أمّا نحن فسوف نتعامل معها في هذه المقدّمة كمسلّمة من المسلّمات المفروغ عنها.

المقدّمة الثانية: إنّ النبي (ص) لم يقم - ولو لمرّة واحدة - بالتقيّة عند بيانه لأحكام الدين، أو عند عمله بهذه الأحكام، فالتقيّة في هذه المجالات غير جائزة له[2]. في حين أنّ التقيّة كانت جائزة

---

(1) وكنموذج انظر: نعمت الله صفري، **نقش تقيه در استنباط**، مصدر سابق؛ محمد علي صالح معلم، **التقيّة في فقه أهل البيت** (تقريرات دروس آية الله مسلم داوري)، ط 1، لا مكان، 1418هـ.ق ؛ مصطفى قصير العاملي، **التقية عند أهل البيت** (ع)، المجمع العالمي لأهل البيت (ع)، المعاونية الثقافية، لا مكان، 1372هـ.ش؛ ثامر هاشم حبيب العميدي، **واقع التقية عند المذاهب والفرق الإسلامية من غير الشيعة الإمامية**، ط 1، مركز الغدير للدراسات الإسلاميّة، قم، 1374هـ.ش؛ محمد حسين واثقى راد، **مبانى وجايگاه تقيه در استدلال هاي فقهي**.

(2) اعتبر بعضٌ أنّ التدرّج في الأحكام كان تقيّةً (عبد الرضا الإبراهيمي، **رساله در تقيه وچند مسئله ديكر**، ص 31، نقلاً عن: نعمت الله صفري، **نقش تقيه در استنباط**، مصدر سابق، ص 58)، ولكن لا يمكن تسمية كتمان الحكم قبل تشريعه تقيّةً. وبغضّ النظر عن هذا، فالتقيّة في ما صدر عن النبي مستحيلة عقلاً. وثمة فرق بين النبي الأكرم (ص) وبين الإمام المعصوم (ع)؛ ذلك لأنّ الناس تعتبر أنّ كلام النبي (ص) وحياً إلهيّاً، وينبغي عليه في أوّل الأمر أن يبلّغ =

للأئمّة المعصومين (ع)، ويوجد العديد من الروايات التي تثبت اتّقاءهم في الأحكام، قد تصل إلى حدّ التواتر المعنويّ. وأحاديث تقيّة الإمام (ع) تنقسم في الحقيقة إلى أقسام عدّة:

1 ـ أن يكون الكلام الذي يصدر عن الإمام (ع) مخالفاً للحقّ؛ لأجل الحفاظ على نفسه الشريفة.

2 ـ أن تكون الإجابات التي يجيب بها الإمام (ع) السائل خلافاً للحقّ؛ للحفاظ على روح السائل حينما ينقل حديث الإمام (ع) أو يعمل به.

3 ـ أن تكون الإجابات التي يجيب بها الإمام (ع) السائل خلافاً للحقّ؛ حفاظاً على حياة أهله وأصحابه الذين سوف يسمعون منه هذا الحكم.

4 ـ أن يكون الأمر الذي يأمر به الإمام (ع) شخصاً من الأشخاص خلافاً للحقّ؛ للحفاظ على حياة المأمور إذا ما قام بهذا العمل.

= الأحكام. نعم، الإمام أيضاً مبيّن الأحكام الإلهيّة، والشيعة تعتبر أنّ علم الإمام علم إلهيّ؛ ولكن نقول **أوّلاً**: شأن البيان عند النبي (ص) على نحو لا يقبل الناس منه التقيّة، بينما يمكن لهم أن يقبلوا التقيّة من الإمام (ع) .**ثانياً**: كان الأئمّة (ع) يعيشون في جوّ من التقيّة عند بيانهم للدين وأحكامه، في حين أنّ النبي (ص) لم يكن يعيش في هذا الوضع؛ لأنّه لم يكن يوجد مذهب مخالف له في زمنه. نعم، كان المشركون والكفّار يقفون في وجه النبي (ص)، لكنّهم لم يكونوا في أيّ وقت من الأوقات ينازعونه في فرع من الفروع الدينيّة، بل كان كلّ نزاعهم في أصول العقائد، ولا معنى للتقيّة في أصول العقائد من جانب النبي (ص).ولقد بيّن روح الله الموسوي الخميني (ره) في رسالة التقيّة جواز التقيّة وعدمها للنبي على نحو الاحتمال، ويستفاد من كلامه منعها عليه.

وهنا نرى أنّه لا يوجد في القسم الأوّل مراد جدّي في حديث الإمام (ع)، وبالتالي فهو لم يصدر حكماً، وإنّما تحدّث بحديث على خلاف معتقده. أمّا في الأقسام الثلاثة الأخرى، فنجد أنّ ثمة مراداً جديّاً عند الإمام (ع)، وبالتالي يكون قد أصدر حكماً؛ إذ نراه في القسم الثاني والثالث قد حدّد وظيفة السائل والسامع للحديث بالعمل بالتقيّة، من دون أن يعلم هذا السامع والسائل أنّ كلام الإمام (ع) كان على نحو التقيّة، فيعملون ـ إطاعةً للإمام (ع) ـ على أساس التقيّة من دون معرفة منهم بحقيقة الأمر. وهم في الواقع لم يقصدوا التقيّة، إلّا أنّ حقيقة عملهم كانت كذلك. وأمّا في القسم الرابع، فصدور الحكم أوضح؛ إذ يأمر الإمام (ع) ذلك الشخص المعيّن بشكل مباشر، ويعطيه حكماً مخالفاً للحقّ. والحكم في كلّ واحد من هذه الأقسام الثلاثة الذي نحصل عليه من كلام الإمام أو من أوامره، هو حكم ظرفيّ ومتغيّر.

ونشير هنا إلى بعض النماذج من هذه الروايات:

عَنْ دَاوُدَ بْنِ زُرْبِيٍّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عبد الله (ع) عَنِ الْوُضُوءِ. فَقَالَ لِي: تَوَضَّأْ ثَلَاثاً ثَلَاثاً [أي: اغسل كلّ عضوٍ ثلاث مرّات]. قَالَ: ثُمَّ قَالَ لِي: أَلَيْسَ تَشْهَدُ بَغْدَادَ وعَسَاكِرَهُمْ؟ قُلْتُ: بَلَى. قَالَ: فَكُنْتُ يَوْماً أَتَوَضَّأُ فِي دَارِ الْمَهْدِيِّ، فَرَآنِي بَعْضُهُمْ وأَنَا لَا أَعْلَمُ بِهِ. فَقَالَ: كَذَبَ مَنْ زَعَمَ أَنَّكَ فُلانِيٌّ [يعني: شيعيّ] وأَنْتَ تَتَوَضَّأُ هَذَا الْوُضُوءَ. قَالَ: فَقُلْتُ: لِهَذَا واللَّهِ أَمَرَنِي[1].

---

(1) وهو مرويّ بهذا السند: «مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ الصَّفَّارِ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ الْوَشَّاءِ عَنْ دَاوُدَ بْنِ زُرْبِيٍّ قَالَ:....». (محمد الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، مصدر سابق، كتاب الطهارة، أبواب =

وقد وقعت حادثة مشابهة لهذه الحادثة بين الإمام موسى بن جعفر (ع) وعلي بن يقطين[1].

والتقيّة في هاتين الروايتين واضحة وأهدافها مبيّنة، إلّا أنّ أغلب رواياتها لم يذكر فيها ذلك لا في صدر الرواية ولا في ذيلها.

المقدّمة الثالثة: ذكرنا في المقدّمة الثانية أنّ صدور الحكم تقيّةً يكون فقط في بعض الأقسام التي تُحمل الرواية فيها على التقيّة، ونضيف هنا بأنّ القسم الأوّل من هذه الأقسام ـ والتي لا يطلق عليها اسم الحكم المتغيّر ـ هو قرينة على عدم إمكان استنباط الحكم الثابت منها، وإن لم يكن قرينة تغيّر الحكم أيضاً.

المقدّمة الرابعة: هل يعتبر حكم التقيّة ـ عندما يكون الإمام المعصوم (ع) قد بيّن حكماً معيّناً على نحو الواقع ـ من مصاديق الحكم الولائيّ؟

= الوضوء، باب 32، الحديث 1؛ محمد بن الحسن (الشيخ الطوسي)، **تهذيب الأحكام في شرح المقنعة**، مصدر سابق، ج 1، ص 82؛ المؤلف نفسه، **الاستبصار**، مصدر سابق، ج 1، ص 71. وفي ما يتعلّق بهذه الواقعة نفسها، انظر: الرواية الثانية من هذا الباب في **وسائل الشيعة**، مصدر سابق، المرويّة عن رجال الكشي).

(1) مُحَمَّدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ النُّعْمَانِ الْمُفِيدُ فِي الإِرْشَادِ: «عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْفَضْلِ، أَنَّ عَلِيَّ بْنَ يَقْطِينٍ كَتَبَ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ مُوسَى (ع) يَسْأَلُهُ عَنِ الْوُضُوءِ. فَكَتَبَ إِلَيْهِ أَبُو الْحَسَنِ (ع): فَهِمْتُ ما ذَكَرْتَ مِنَ الاخْتِلَافِ فِي الْوُضُوءِ، والَّذِي آمُرُكَ بِهِ فِي ذَلِكَ أَنْ تُمَضْمِضَ ثَلَاثاً، و... فَلَمَّا وَصَلَ الْكِتَابُ إِلَى عَلِيِّ بْنِ يَقْطِينٍ، تَعَجَّبَ.... ثُمَّ قَالَ: مَوْلَايَ أَعْلَمُ بِمَا قَالَ، وأَنَا أَمْتَثِلُ أَمْرَهُ. فَكَانَ يَعْمَلُ فِي وُضُوئِهِ عَلَى هَذَا الْحَدِّ.... وسُعِيَ بِعَلِيِّ بْنِ يَقْطِينٍ إِلَى الرَّشِيدِ، وقِيلَ: إِنَّهُ رَافِضِيٌّ. فَامْتَحَنَهُ الرَّشِيدُ مِنْ حَيْثُ لا يَشْعُرُ فَلَمَّا نَظَرَ إِلَى وُضُوئِهِ نَادَاهُ كَذَبَ ـ يَا عَلِيَّ بْنَ يَقْطِينٍ ـ مَنْ زَعَمَ أَنَّكَ مِنَ الرَّافِضَةِ...» (**وسائل الشيعة**، نفسه، الحديث 3؛ الشيخ المفيد، الإرشاد، ج 1، ص 228).

لعله يوجد تفصيل في الجواب بين موارد الحكم الفرديّ، والحكم الاجتماعيّ: ففي الأول نرى أنّ المكلّف الذي يقع على عاتقه تشخيص موضوع التقيّة هو الفرد نفسه، وبالتالي عندما يشخّص وجوب العمل بها في وقت من الأوقات، يثبت عليه حكمها بعنوانه حكماً ثانويًّا. بينما في الحكم الثاني نجد أنّ المكلّف الذي يقع على عاتقه تشخيص موضوع التقيّة هو الحاكم الإسلاميّ، وأجلى الأمثلة على ذلك: موارد التقيّة بالمداراة التي يعمل بها من أجل حفظ الوحدة والانسجام بين المسلمين[1]، مضافاً إلى رفع الحرج عن الشيعة، وحفظ كرامة مذهب التشيّع[2]، فضلاً عن إزالة كلّ تهمة يمكن أن توجّه إليه[3].

وحيث إنّ هذه الأهداف غالباً ما تتمّ من خلال التقيّة الاجتماعيّة، لذا فتشخيصها أيضاً إنّما يقع على عهدة الحاكم الإسلامي.

وقد ذكرنا في بحث ماهيّة الحكم الولائيّ وعلاقته مع الأحكام

---

(1) مثل قول الإمام علي (ع): «يَا بُرَيْدَةُ ! ادْخُلْ فِي مَا دَخَلَ فِيهِ النَّاسُ [يعني البيعة] فَإِنَّ اجْتِمَاعَهُمْ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنِ اخْتِلافِهِمُ الْيَوْمَ». (محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، مصدر سابق، ج 28، ص 392).

(2) قال الإمام الحسن العسكري (ع): «... الرَّحِيمُ بِعِبَادِهِ الْمُؤْمِنِينَ مِنْ شِيعَةِ آلِ مُحَمَّدٍ (ص) وَسَّعَ لَهُمْ فِي التَّقِيَّةِ...». (المصدر نفسه، ج 75، ص 409، ح 15).

(3) كما في حديث الإمام الصادق (ع) إذ قال: «اشْهَدُوا جَنَائِزَهُمْ وعُودُوا مَرْضَاهُمْ وأَدُّوا حُقُوقَهُمْ فَإِنَّ الرَّجُلَ مِنْكُمْ إِذَا وَرِعَ فِي دِينِهِ وصَدَقَ الْحَدِيثَ وأَدَّى الأَمَانَةَ وحَسَّنَ خُلُقَهُ مَعَ النَّاسِ، قِيلَ: هَذَا جَعْفَرِي». (محمد الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، مصدر سابق، ج 8، ص 498، ح 2).

الأخرى: أنّ بعض الأحكام الولائيّة يمكن أن تكون مساوقة لبعض مصاديق الحكم الثانوي[1].

نعم، قد لا يكون هذا التفصيل دقيقاً؛ ذلك لأنّه: في حكم الإمام لعليّ بن يقطين مثلاً ـ والذي كان حكماً فرديًّا لا اجتماعيًّا ـ نرى أنّه من المستبعد أن يكون الحكم فيه ولائيًّا؛ لأنّ الإمام نفسه لم يكن في حالة التقيّة، وذلك الحكم لم يصدر عنه على سبيل التقيّة، وإنّما الذي كان في هذا الموضوع هو علي بن يقطين نفسه، ومع ذلك لم يكن ملتفتاً إلى أنّ حكمه الفعليّ هو التقيّة[2].

إشكال: عندما يكون حكم الإمام الولائيّ هو التقيّة، ففي الواقع لا تكون هي إلّا متعلّق هذا الحكم، وليست هي نفسه. وبالتالي، ليست التقيّة والحكم الولائيّ أمراً واحداً[3].

الجواب: صحيح أنّ مصطلحَيْ «الحكم» و«متعلّق الحكم» مصطلحان مختلفان؛ فالحكم ـ مثلاً ـ في الأمر «صلِّ» هو الوجوب، بينما متعلّق الحكم فيها هو الصلاة، ولكن عندما نسمّي حكماً من الأحكام حكماً ولائيًّا أو تقيّةً، فليس المراد عندها من الحكم الوجوب والحرمة نفسهما، وأمثال ذلك ممّا يختلف عن متعلّق

---

(1) الفصل الأوّل من هذا الكتاب، عنوان (3 ـ 4 ـ 3) يعني: مضمون ذلك الحكم الولائي ومضمون الحكم الثانوي واحد، وإلّا فالمعنى الدقيق للحكم الثانوي هو المجعول من قبل الشارع، أمّا الحكم الولائي فهو المجعول من قبل الحاكم، وهما من حيث الجاعل متباينان.

(2) الوجه الذي يجعلنا نقطع بعدم تسمية هذا الحكم حكماً ولائيّاً هو أنّه من الممكن أن يكون الإمام قد بيّن لعلي بن يقطين حكمه الثانوي، وأن يكون عليّ بن يقطين ملتفتاً إلى أنّه في وضع التقيّة إلّا أنه لم يكن يعلم حكمه فقط.

(3) انظر: نعمت الله صفري، **نقش تقيه در استنباط**، مصدر سابق، ص 60.

الحكم، بل المراد به الحكم الصادر عن وليّ الأمر، أو الحكم الصادر تقيّةً.

وعلى أيّ حال، إنّ البحث في إمكانيّة أن يكون الحكم الصادر تقيّةً من مصاديق الحكم الولائيّ أم لا، وإن كان مفيداً وضروريًا لمعرفة حقيقة الحكم الصادر تقيّة والحكم الولائيّ، إلّا أنّه لا جدوى منه في بحثنا الذي تُدرس فيه معايير تمييز الحكم المتغيّر، من أيّ قسم من أقسام المتغيّر كان.

مناقشة

هذهِ القرينة من وجهة نظر المؤلّف صحيحة، ولكن ـ ولأجل جلاء دائرة قرينيّتها، وإحراز أصل وجودها ـ ينبغي أن نرى ما هو الطريق الذي يجعلنا نفهم أنّ الحكم إنّما صدر على سبيل التقيّة؟ وهذه المناقشة ستلقي الضوء في معرفة الحكم على وجه التقيّة، وذلك ضمن نقاط عدّة.

النقطة الأولى: إنّ الأصل الأوّلي في صدور الحكم عن المعصوم (ع) هو عدم صدوره على وجه التقيّة. وهذا الأصل مختلف عن كون الأصل الأوّلي هو الثبات؛ لأنه يجري وينطبق على كلام كلّ فرد من الأفراد حتّى لو لم يكن يتمتّع بخصوصيّات المعصومين (ع).

وأمّا مدرك كون «الأصل هو عدم التقيّة»، فلا بدّ من أن يكون أحد الأمور التالية:

أ) **أصالة عدم وجود سبب للتقيّة**: وقد ذكر صاحب الجواهر هذا الأصل باعتباره أحد مرجّحات تقديم حمل الرواية على

غير ظاهرها على حملها على التقيّة[1]. والظاهر أنّ مراده من الـ «سبب» هو الحالة الثانويّة، التي كانت السبب في صدور الحكم على سبيل التقيّة من الإمام (ع).

ب) **أصالة التطابق بين المفهوم العرفيّ للكلام وبين مراد المتكلّم الجدّي**[2]: فعندما يكون الإمام (ع) في مقام بيان حكم من أحكام الإسلام[3]، يكون المفهوم العرفيّ لكلامه أنّه يبيّن الحكم الإسلاميّ، لا أن يبيّن أنّه في حالة تقيّة. وأصالة التطابق المذكورة تعني أنّ مراد الإمام (ع) في الواقع هو بيان حكم الإسلام ليس إلّا.

والدليل الأوّل يشير إلى مقام الثبوت، في حين أنّ الدليل الثاني يتعلّق بمقام الإثبات، وبحسب اعتقادنا فإنّ الدليل الثاني أصحّ من الدليل الأوّل؛ ذلك أنّ حجيّته تعود إلى أصالة الظهور، وهو جارٍ على كلا الفرضين (الصحّة وعدم الصحّة)، في حين أنّ الدليل الأوّل ـ الذي هو الاستصحاب ـ متوقّف على ثبوت الأثر الشرعيّ على العدم، والحال أنّ إثبات الأثر المذكور يدخله في الأصل المثبت[4].

---

(1) محمد حسن النجفي، **جواهر الكلام**، مصدر سابق، ج 1، ص 34.

(2) في اصطلاح **أصول الفقه**، تجري أصالتان في التطابق، الأولى: أصالة التطابق بين المدلول التصوّريّ والمراد الاستعماليّ، والثاني: أصالة التطابق بين المراد الاستعماليّ والمراد الجدّي. وقد حذفنا واسطة «المراد الاستعماليّ» لأجل توضيح الفكرة، وسمّينا «المدلول التصوّريّ» بـ «المفهوم العرفيّ».

(3) إنّما يُعلم أنّ الإمام (ع) كان في مقام بيان حكم الإسلام؛ إما بسبب كون سؤال السائل عن حكم الإسلام، وإما لنفس سبب كون الأصل الأوّلي هو الثبات.

(4) أي إثبات اللوازم العقلية بالأصل العملي وهو غير مقبول عند الأصوليين (المحرر).

ج) **إطلاق أدلّة حجيّة الخبر أو عمومها**: إنّ إطلاق الدليل أو عمومه يجعل الرواية حجّة، في حين أنّ حمل الرواية على التقيّة يؤدّي إلى سقوطها عن الحجيّة، وإسقاط ما هو حجّة عن حجيّته يحتاج إلى دليل[1].

وهذا الدليل قابل للنقض بنحوٍ من الأنحاء؛ لأنّ أدلّة حجيّة الخبر تجعلها حجّة من ناحية الصدور، في حين أنّ حمل الرواية على التقيّة يسقط حجيّتها من ناحية جهة الصدور. وما يتنافى مع سقوط الحجيّة من ناحية جهة الصدور ـ في الواقع ـ ليس أصل صدور الرواية، وإنّما أصالة تطابق المدلولين التصوّريّ والتصديقيّ للكلام. ومن هنا، فالمدرك الوحيد لأصالة عدم التقيّة هو الدليل الثاني نفسه، إلّا أنّنا ـ وللأسف ـ لم نجد من يقول به.

ولكن بالطبع إذا قُبِلَ بأنّ أدلّة حجيّة الخبر يمكنها أن تحرز كون الخبر حجّة من ناحية جهة الصدور أيضاً، فعندها يمكن لهذه الأدلّة أن تكون مدركاً لأصالة عدم التقيّة.

النقطة الثانية: أنّه لا بدّ ـ كي نستطيع حمل رواية من الروايات على التقيّة ـ من مراعاة الشروط التالية:

1 ـ أن يكون الحكم المستفاد من الرواية موافقاً للعامّة.

2 ـ أن يكون الحكم المستفاد من الرواية متعارضاً مع حكم آخر. وهذا الشرط يتضمّن في طيّاته شرطين آخرين، الأوّل: أن يكون سند الرواية في حدّ نفسه صحيحاً، والثاني: عدم إمكانيّة الجمع الدلاليّ والعرفيّ بين الروايتين.

3 ـ أن لا تكون الرواية الموافقة للعامّة مشتملة على مرجّح

(1) «والتقيّة إنّما هي محمل اضطراريّ لِمَا فيها من إخراج الخبر عن الحجيّة». (محمد حسن النجفي، **جواهر الكلام**، مصدر سابق، ج 22، ص 19).

صدوريّ أو مضمونيّ، إذا ما قِيست بالرواية المخالفة لهم.

نعم، يمكن أن يكون ثمة اختلاف في الرأي بين الفقهاء في ما يتعلّق بهذه الشروط، لكنَّ هذا الاختلاف لا يؤدّي إلى نقص في قرينيّة القرينة المذكورة. وبعبارة أخرى: كلّما حملت الرواية على التقيّة، كان موضوع القرينة المذكورة متحقّقاً. في حين أنّ البحث عن شروط حمل الرواية على التقيّة هو بحث آخر، لا يؤثّر على قرينيّتها. ولكن على أيّ حال، فحيث إنّه ينبغي علينا أن نعرض رأينا ـ في هذا الكتاب ـ حول شروط الكشف عن التقيّة من أجل توضيح قرينة «صدور الحكم تقيّةً»، فسوف نشرع ـ وباختصار ـ في توضيح الشروط التي ذكرت في المقام:

توضيح الشرط الأوّل: يعتبر هذا الشرط من الشروط المقبولة بين الفقهاء تقريباً، والظاهر أنّ أهمّ من يخالفه هو صاحب الحدائق (ره)؛ إذ يتصوّر ـ بناءً لبعض الأخبار[1] ـ بأنّ الأئمّة الأطهار (ع) وجدوا أنّه من الضروريّ أن يحصل اختلاف في ما بين شيعتهم ـ حفاظاً على أرواح الشيعة ـ عبر بثّ بعض الأحاديث المخالفة للحقّ، ولا يجب في هذه الأحاديث المخالفة للحقّ أن تكون متطابقة مع مذهب العامّة[2]. ولكن وكما أجاب الشيخ الأنصاري (ره) من أنّ الفائدة من إيجاد الاختلاف في الأقوال التي لا يوافق أيٌّ منها أقوال العامّة هي فائدة ضئيلة جداً[3]. وبغضّ النظر عن ذلك، فهذا الرأي يخالف كذلك ما يظهر من بعض الروايات؛ كما في رواية «مَا

---

(1) انظر: يوسف البحراني، **الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة**، مصدر سابق، ج 1، ص 5.

(2) المصدر نفسه.

(3) مرتضى الأنصاري، **فرائد الأصول**، مصدر سابق، ج 4، ص 129 (الترجيح بمخالفة العامّة، بقي في هذا المقام أمر: الثاني).

سَمِعْتَ مِنِّي يُشْبِهُ قَوْلَ النَّاسِ، ففِيهِ التَّقِيَّةُ. ومَا سَمِعْتَ مِنِّي لا يُشْبِهُ قَوْلَ النَّاسِ فَلا تَقِيَّةَ فِيه»[1].

وأمّا ما ينبغي ذكره في هذا المجال فهو أنّ موافقة العامّة لها مراتب عدّة، وبالتالي يحقّ لنا أن نسأل: ما هي المرتبة الموافقة للعامّة التي تعتبر شرطاً هنا؟ إذ يمكن للمراتب الموافقة للعامّة أن تكون على الأنحاء التالية[2]:

1 ـ أن تكون موافقة للفتاوى التي يتّفق عليها العامّة؛ أي للفتاوى المجمع عليها بين المذاهب، والتي تمثّل شعاراً لديهم[3].

2 ـ أن تكون موافقة لرأي المشهور والغالب في زمن صدورها عن الإمام (ع).

3 ـ أن تكون موافقة لفتوى أحد المذاهب؛ سواء كانت ممّا اتفق عليها أم اختلف فيها، وسواء أكانت هي المشهور أم غير المشهور.

4 ـ أن تكون موافقة للأخبار التي نقلت من غير طريق أهل البيت، أو تكون موافقة للأخبار التي ينقلها العامّة عن أهل البيت، لكن يكون بطلانها عند الشيعة من الواضحات،

---

(1) محمد الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، مصدر سابق، ج 15، ص 492؛ أبواب الخلع، الباب 3، حديث 7.

(2) ذكرنا هذا الترتيب نقلاً عن: نعمت الله صفري، **نقش تقيه در استنباط**، مصدر سابق، مع اختلاف يسير.

(3) ذلك لأنّ محلّ البحث في الفتاوى المخالفة للشيعة، وبالتالي فإذا اتفق أهل السنّة عليها، فمن الطبيعي أن تكون شعاراً لهم. والتعبير بعبارة «شعار العامّة» جاء في كلمات بعض الفقهاء. (انظر: المصدر نفسه، نقلاً عن: محمد حسن النجفي، **جواهر الكلام**، مصدر سابق، ج 9، ص 336).

والعامّة هم فقط من يتمسّك بها. وبعبارة أخرى: «أخبار العامّة» هي الأخبار التي تكون مستنداً لفتاواهم، بحيث يكون خروجها عن أخبار الخاصّة جليًّا[1].

وفي مقام الردّ على جواز حمل الرواية على التقيّة، وأنّه أيّ من هذه المراتب لموافقة العامّة هي التي تشترط، فلا يمكن عرض إجابة واحدة تبيّن ذلك؛ باعتبار أنّ المسألة تختلف في كلّ رواية من الروايات؛ ولكن حيث إنّ موارد التقيّة يمكن أن تشمل التقيّة في خصوص الراوي أيضاً، لذا يمكن اعتبار الدائرة الأوسع من الدوائر الموافقة للعامّة ـ يعني المرتبة الثالثة والرابعة ـ هي الكافية لجواز حمل الرواية على التقيّة[2].

توضيح الشرط الثاني: وهو أن يكون الحكم الصادر على سبيل التقيّة متعارضاً مع أحد الأحكام الأخرى. والعلّة التي تكمن وراء هذا الشرط هي، أوّلاً: إنّ أغلب الروايات المحمولة على التقيّة إنّما طرحت للبحث عند التعارض[3]. وثانياً: إنّه من غير الممكن

---

(1) ورد في كتاب: نعمت الله صفري، **نقش تقيه در استنباط**، مصدر سابق، ص 395، أنّ الروايات المرويّة عن الإمام المعصوم من طريق الراوي السنّي تعتبر من أخبار العامّة أيضاً، وعلّل ذلك بأنّ إحدى علل وجود الروايات الموافقة للعامّة هو جواب الإمام (ع) على طبق مذهب الراوي. ولكن هذه النقطة لا يمكن أن تبلور ظهوراً لعبارة «فاعرضوها على أخبار العامّة فما وافق أخبارهم» أو عبارة «انظروا ما يوافق أخبارهم فدعوه».

(2) ولمزيد من الاطّلاع حول الأقوال في هذه المسألة، انظر: المصدر نفسه، ص 391 ـ 421.

(3) وكذلك الروايات الأخرى التي لم تطرح الحمل على التقيّة في خصوص حالة التعارض، فهي إمّا ضعيفة، وإمّا قابلة للتأويل. (انظر: المصدر نفسه، ص329 ـ 342).

للمعصومين (ع) أن يذكروا حكماً على سبيل التقيّة خلافاً للحقّ، ويقصّروا بعد ذلك في بيان الحكم الصحيح الذي سيُتداوَل بين الناس في النهاية؛ إذ سيبقى عند ذلك الحكم الصادر تقيّة بين الناس من دون غيره[1].

ويجدر القول أنّ اشتراط التعارض لجواز حمل الرواية على التقيّة، هو السيرة العملية لجميع الفقهاء؛ سواء صرّحوا بذلك أم لم يصرّحوا، أو أنّهم أنكروا اشتراط التعارض في مقام البحث العلمي[2]. أمّا نحن في بحثنا هذا، فنقبل بهذا الشرط لوضوح صحّته، ولن نبحث فيه أكثر من هذا.

ولكن ما يحسن ذكره هنا، هو أنّ شرطِ التعارض يتضمّن في نفسه شرطين آخرين:

أ) أن يكون أصل صدور الرواية ثابتاً؛ وذلك لسببين، أوّلاً: إنّه لا يمكن افتراض وجود التعارض إلّا عندما يكون كلا الدليلين اللذين وصلا إلينا حجّة. ثانياً: إنّ أصل صدور الرواية عن المعصوم (ع) هو موضوع حمله على التقيّة، فما دام أصل الصدور غير ثابت، لا يمكن الحديث عن جهة الصدور. نعم، من الممكن أن تصل إلينا رواية ضعيفة السند، ومع ذلك تكون صادرة على نحو التقيّة، ولكن هذه النقطة إنّما ترتبط بعالم الواقع الذي لا سبيل لنا للحكم عليه. وأمّا الأحاديث التي يمكن أن نحملها على التقيّة، فهي التي نعلم أنّها صادرة عن المعصوم (ع).

إشكال: نجد أحياناً أنّ رواية تدور مدار أحد أمرين، الأوّل:

---

(1) انظر: المصدر نفسه، ص 342 ـ 345.

(2) انظر: المصدر نفسه، ص 345 ـ 346.

أن ننكر أصل صدورها بسبب ضعف السند. والثاني: أن نقبل بأصل الصدور، لكن نحملها على التقيّة. وفي هذا الدوران بالذات يفضّل حمل الرواية على التقيّة؛ لما ورد في بعض الروايات من النهي عن التسرّع في إنكار الروايات المنسوبة إلى المعصومين (ع)[1]، فنجد أنّ الموضوع في هذه الروايات هو انتسابها إلى المعصوم (ع)، وليس صدورها عنه. وبالتالي فحمل الرواية على التقيّة ليس فيه مخالفة لهذا النهي، في حين أنّ إنكارها ورفضها مخالف للنهي المذكور[2].

والجواب: أوّلاً: إنّ مضمون الروايات الواردة لا تعني ـ بالضرورة ـ ترك التدقيق في سند الرواية، فهذا المعنى باطل قطعاً، ومنافٍ لمضمون الأدلّة الأخرى التي تشترط وثاقة الراوي. ثانياً: إنّ حديثنا هنا يدور حول قرائن تمييز الحكم المتغيّر، ولذا ينبغي أن نعلم هل صدر مثل هذا الحكم عن الإمام من الأساس أم لا. والإشكال المذكور يمكن فرضه في ما إذا كان الفقيه في مقام معرفة الحكم الثابت للدين فقط. وفي هذه الحالة، سيؤدّي حمل الرواية على التقيّة ـ تماماً كإنكار أصل الصدور ـ إلى إسقاط الرواية عن الحجيّة، وبما أنّه لا يريد استعمال رواية التقيّة بشكل إيجابي، فسيتسع له المقام بالعرض المذكور. وأمّا بالنسبة إلينا ـ فحيث إنّنا

---

(1) من قبيل: «لا تَقُلْ لِمَا بَلَغَكَ عَنَّا أَوْ نُسِبَ إِلَيْنَا هَذَا بَاطِلٌ، وإِنْ كُنْتَ تَعْرِفُ خِلافَهُ؛ فَإِنَّكَ لا تَدْرِي لِمَ قُلْنَا وعَلَى أَيِّ وَجْهٍ وصِفَةٍ» (محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، مصدر سابق، ج 2، ص 186، الحديث 11).

(2) استُخلِص هذا الإشكال من الاستدلال الذي قدّمه الميرزا حبيب الله الرشتي لتقديم المرجّح الجهتي على المرجّح الصدوري في باب التعارض. انظر: نعمت الله صفري، **نقش تقيه در استنباط**، مصدر سابق، ص 434، نقلاً عن: حبيب الله الرشتي، **بدائع الأفكار**، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، لا تا، لا مكان، ص 457.

نريد إحراز صدور الحكم الظرفي ـ يكون إحراز صدور الرواية على نحو التقيّة فرع إحراز صدور الرواية.

ب) أن لا يوجد جمعٌ عرفي بين الدليلين المتعارضين؛ بمعنى: أن يعجز العرف بفهمه بالجمع بين هذين الدليلين. والجمع العرفيّ ـ بناء على ما عرّفوه به في باب التعارض ـ عبارة عن الجمع بين دلالة الدليلين المتعارضين في الموضع الذي يعتبر فيه العرف أنّ أحد الدليلين قرينة على الآخر، أو كان يرى أنّ كلّ واحد منهما قرينة على الآخر؛ بحيث لا يشعر العرف بعد عمليّة الجمع بأيّ تعارض بين الدليلين[1].

ومن مصاديق الجمع العرفي: الجمع بين العامّ والخاصّ، وبين المطلق والمقيّد، وبين الحاكم والمحكوم، وبين الوارد والمورود[2].

نعم، يمكن بمعنى أدقّ ادعاء كون هذه المصاديق كلّها جمعاً عرفيّاً من نوع الجمع الدلالي، فيصبح الجمع العرفي شاملاً لمصاديق أخرى من الجمع أيضاً؛ من قبيل: الجمع بين المتعارضين عن طريق حمل أحدهما على أنّه حكم متغيّر، وأن يجعل دليله أحد القرائن التي ستثبت في هذا الفصل. وفي نظر المؤلّف، يبقى هذا النوع من الجمع جمعاً عرفيًا أيضاً، ولكن بما أنّ الأصل هو عدم التقيّة، فقد عملنا على إخراج هذا الجمع من دائرة المصاديق الأخرى للجمع العرفي، واعتبرنا أنّ جواز حمل الرواية على التقيّة متوقّف على عدم إمكان الجمع العرفي في المصاديق الأخرى.

---

(1) يقع الجمع العرفي في مقابل الجمع التبرّعي. والجمع التبرّعي هو الجمع الذي لا يؤيّده فهم العرف. ولمزيد من الاطلاع حول الجمع العرفي، انظر: محمد رضا المظفّر، **أصول الفقه**، مصدر سابق، ج 4، ص 233.

(2) انظر: المصدر نفسه.

توضيح الشرط الثالث: أن تكون الروايات الموافقة لأهل السنّة فاقدة لأيّ مرجّح صدوري أو مضموني، إذ إنّ مرجّحات باب التعارض تنقسم إلى أقسام ثلاثة:

1 ـ **المرجّح الصدوري**: وهو المرجّح الذي يقوّي صدور إحدى الروايات على الأخرى.

2 ـ **المرجّح المضموني**: وهو المرجّح الذي يقوّي مضمون رواية مقابل الرواية الأخرى. والمرجّح المضموني هو موافقة الكتاب والسنّة.

3 ـ **المرجّح الحجّتي**: وهو المرجّح الذي يعيّن جهة صدور الرواية في كونها بياناً للحكم الواقعيّ، لا الجهات الأخرى؛ كالتقيّة وصدور الحكم باعتباره حكماً ولائيّاً، وأمثال ذلك.

ولا يخفى أنّ ثمّة اختلافاً بين العلماء في ما يتعلّق بعدد هذه المرجّحات وترتيبها. واختلافهم في العدد يطرح سؤالاً حول مصاديق هذه الأقسام الثلاثة هل هي منحصرة في الموارد المذكورة فقط، باعتبار أنّها قد ذكرت في الروايات التي تعالج التعارض؟ أم أنّه توجد مصاديق أخرى يمكن أن تضاف إليها؟ أمّا الاختلاف في التقدّم والتأخر، فيعني أنّه إذا كانت إحدى الروايات مؤيّدة بواحدة من هذه المرجّحات، وكانت الرواية الأخرى المعارضة لها مؤيّدة بمرجّح آخر غير الأوّل، فأيّ المرجّحين مقدّم على الآخر؟

ومن الملاحظ أنّ أقوال الفقهاء مختلفة في هاتين المسألتين، إلّا أنّ ما نقبله في هذا الكتاب ـ في ما يتعلّق بمسألة الترجيح بمخالفة العامّة (الموجب لحمل الرواية على التقيّة) ـ هو تأخّرها في الرتبة عن المرجّحات الأخرى. ودليل هذا القول أمران:

1 ـ أن نقبل بأنّ الروايات الدالّة على الترجيح بهذه المرجّحات

ظاهرة في الترتيب بينها. وهذه الروايات عبارة عن: صحيحة الراوندي ومقبولة عمر بن حنظلة، إذ جاء في صحيحة الراوندي:

قُطْبُ الدِّينِ سَعِيدُ بْنُ هِبَةِ اللهِ الرَّاوَنْدِيُّ، بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللهِ، قَالَ: قَالَ الصادق (ع): «إِذَا وَرَدَ عَلَيْكُمْ حَدِيثَانِ مُخْتَلِفَانِ فَاعْرِضُوهُمَا عَلَى كِتَابِ اللهِ، فَمَا وَافَقَ كِتَابَ اللهِ فَخُذُوهُ، ومَا خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ فَرُدُّوهُ، فَإِنْ لَمْ تَجِدُوهُمَا فِي كِتَابِ اللهِ فَاعْرِضُوهُمَا عَلَى أَخْبَارِ الْعَامَّةِ، فَمَا وَافَقَ أَخْبَارَهُمْ فَذَرُوهُ، ومَا خَالَفَ أَخْبَارَهُمْ فَخُذُوهُ»[1].

وقد صحّح الشهيد الصدر (ره) سند الرواية في كتابه، وذلك بعدما أجاب عن المناقشات الكثيرة التي طُرحت حولها، حاكماً في النهاية بصحّة الرواية[2].

وأمّا الرواية الثانية، فهي تلك المنقولة عن عمر بن حنظلة:

عَنْ عُمَرَ بْنِ حَنْظَلَةَ قَالَ: «سَأَلْتُ أَبَا عبد الله (ع) عَنْ رَجُلَيْنِ مِنْ أَصْحَابِنَا بَيْنَهُمَا مُنَازَعَةٌ فِي دَيْنٍ أَوْ مِيرَاثٍ فَتَحَاكَمَا إِلَى

---

(1) محمد الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، مصدر سابق، ج 18، الباب 9 من أبواب صفات القاضي، الحديث 29، ص 84. قطب الدين سَعِيدُ بْنُ هِبَةِ اللهِ الرَّاوَنْدِيُّ فِي رِسَالَتِهِ الَّتِي أَلَّفَهَا فِي أَحْوَالِ أَحَادِيثِ أَصْحَابِنَا وإِثْبَاتِ صِحَّتِهَا عَنْ مُحَمَّدٍ وعَلِيٍّ ابْنَيْ عَلِيِّ بْنِ عَبْدِ الصَّمَدِ، عَنْ أَبِيهِمَا، عَنْ أَبِي الْبَرَكَاتِ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ أَبِي جَعْفَرِ بْنِ بَابَوَيْهِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَيُّوبَ بْنِ نُوحٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللهِ قَالَ: قَالَ الصادق (ع) «إِذَا وَرَدَ عَلَيْكُمْ حَدِيثَانِ مُخْتَلِفَانِ...».

(2) محمد باقر الصدر، **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق، ج 7، ص 350 ـ 357.

السُّلْطَانِ. . . . قُلْتُ: فَإِنْ كَانَ كُلُّ رَجُلٍ اخْتَارَ رَجُلاً مِنْ أَصْحَابِنَا فَرَضِيَا أَنْ يَكُونَا النَّاظِرَيْنِ فِي حَقِّهِمَا، واخْتَلَفَا فِي مَا حَكَمَا، وكِلاهُمَا اخْتَلَفَا فِي حَدِيثِكُمْ [فما ينبغي أن يعملا]؟ قَالَ: الْحُكْمُ مَا حَكَمَ بِهِ أَعْدَلُهُمَا وأَفْقَهُهُمَا وأَصْدَقُهُمَا فِي الْحَدِيثِ وأَوْرَعُهُمَا. ولَا يَلْتَفِتْ إِلَى مَا يَحْكُمُ بِهِ الآخَرُ. قَالَ: قُلْتُ: فَإِنَّهُمَا عَدْلانِ مَرْضِيَّانِ عِنْدَ أَصْحَابِنَا لَا يُفَضَّلُ وَاحِدٌ مِنْهُمَا عَلَى الآخَرِ؟ قَالَ: فَقَالَ: يُنْظَرُ إِلَى مَا كَانَ مِنْ رِوَايَتِهِمْ عَنَّا فِي ذَلِكَ الَّذِي حَكَمَا بِهِ الْمُجْمَعُ عَلَيْهِ مِنْ أَصْحَابِكَ فَيُؤْخَذُ بِهِ مِنْ حُكْمِنَا ويُتْرَكُ الشَّاذُّ الَّذِي لَيْسَ بِمَشْهُورٍ عِنْدَ أَصْحَابِكَ فَإِنَّ الْمُجْمَعَ عَلَيْهِ لا رَيْبَ فِيهِ. . . . قُلْتُ: فَإِنْ كَانَ الْخَبَرَانِ عَنْكُم مَشْهُورَيْنِ قَدْ رَوَاهُمَا الثِّقَاتُ عَنْكُمْ؟ قَالَ: يُنْظَرُ فَمَا وَافَقَ حُكْمُهُ حُكْمَ الْكِتَابِ والسُّنَّةِ وخَالَفَ الْعَامَّةَ فَيُؤْخَذُ بِهِ، ويُتْرَكُ مَا خَالَفَ حُكْمُهُ حُكْمَ الْكِتَابِ والسُّنَّةِ ووَافَقَ الْعَامَّةَ. قُلْتُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ! أَرَأَيْتَ إِنْ كَانَ الْفَقِيهَانِ عَرَفَا حُكْمَهُ مِنَ الْكِتَابِ والسُّنَّةِ ووَجَدْنَا أَحَدَ الْخَبَرَيْنِ مُوَافِقاً لِلْعَامَّةِ والآخَرَ مُخَالِفاً لَهُمْ بِأَيِّ الْخَبَرَيْنِ يُؤْخَذُ؟ قَالَ: مَا خَالَفَ الْعَامَّةَ فَفِيهِ الرَّشَادُ. فَقُلْتُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ! فَإِنْ وَافَقَهُمَا الْخَبَرَانِ جَمِيعاً؟ قَالَ: يُنْظَرُ إِلَى مَا هُمْ إِلَيْهِ أَمْيَلُ حُكَّامُهُمْ وقُضَاتُهُمْ فَيُتْرَكُ ويُؤْخَذُ بِالآخَرِ. . .»[1].

يُعدّ سند هذه الرواية معتبراً أيضاً؛ إذ إنّه مرويٌّ بأربع طرق مختلفة في ثلاثة كتب من الكتب الأربعة، أي: الكافي، ومن لا يحضره الفقيه، وتهذيب الأحكام[2]، وقد تلقّاه علماء الشيعة بالقبول.

(1) محمد الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، مصدر سابق، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 9، الحديث 1، ج 18، ص 75.

(2) سند الرواية عند الشيخ الكليني: مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ، عَنْ =

ودلالة هاتين الروايتين على الترتيب بين المرجّحات، والتأخّر في الرتبة للترجيح بمخالفة العامّة واضح وجليّ، كما لا يخفى[1].

= مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى، عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى، عَنْ دَاوُدَ بْنِ الْحُصَيْنِ، عَنْ عُمَرَ بْنِ حَنْظَلَةَ. (محمد بن يعقوب الكليني، **الكافي**، مصدر سابق، ج1، ص 67، الحديث 10).

وسند الرواية عند الشيخ الصدوق: رَوَى دَاوُدُ بْنُ الْحُصَيْنِ، عَنْ عُمَرَ بْنِ حَنْظَلَةَ (محمد بن علي (الشيخ الصدوق)، **من لا يحضره الفقيه**، مصدر سابق، ج 3، ص 5، الحديث 2).

وقد ذكر في مشيخته سنده إلى داود بن الحصين هكذا: وما كان فيه عن داود بن الحصين فقد رويته عن أبي ومحمد بن الحسن ـ رضي الله عنهما ـ عن سعد بن عبدالله، عن محمد بن الحسين بن أبي الخطاب، عن الحكم بن المسكين، عن داود بن الحصين الأسدي. (المصدر نفسه، ج4، ص64).

والسند الأوّل للشيخ الطوسي: مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ شَمُّونٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى، عَنْ صَفْوَانَ، عَنْ دَاوُدَ بْنِ الْحُصَيْنِ، عَنْ عُمَرَ بْنِ حَنْظَلَةَ. (محمد بن الحسن (الشيخ الطوسي)، **تهذيب الأحكام في شرح المقنعة**، مصدر سابق، ج 6، ص 218، الحديث 6).

والسند الثاني للشيخ الطوسي: عَنْهُ [يعني: محمّد بن علي بن محبوب]، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى، عَنْ صَفْوَانَ، عَنْ دَاوُدَ بْنِ الْحُصَيْنِ، عَنْ عُمَرَ بْنِ حَنْظَلَةَ. (المصدر نفسه، ص 301، الحديث 52).

وفي هذا الإسناد نجد أنّ «عمر بن حنظلة» وهو الراوي المباشر، ليس له توثيق خاصّ. والشهيد الصدر (ره) وثّقه اعتماداً على رواية عن يزيد بن خليفة، وبالطبع توثيق يزيد بن خليفة نفسه ينطلق من قاعدة التوثيق العامّ للطريق الذي يروي عنه صفوان بن يحيى. (محمد باقر الصدر، **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق، ج 7، ص 370). وهذا الأسلوب مبنيّ على القاعدة الكلّية بالتوثيق العامّ عن طريق من روي عنه صفوان بن يحيى. وبالتالي فإذا لم يُقبل بالتوثيق العامّ، عندها يمكن اعتبار الشهرة العملية جابرة لضعف السند.

(1) نعم، دلالة رواية الراوندي أوضح، في حين أنّ دلالة المقبولة تواجه إشكالات عدّة تجعلها أضعف. (انظر: محمد باقر الصدر، **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق، ج 7، ص 370 - 375).

2 ـ على افتراض أنّنا قبلنا بظهور هاتين الروايتين في الترتيب بين المرجّحات، إلّا أنّه يوجد في بحثنا هذا ـ بالخصوص ـ نقطة تبعث على تأخير رتبة الحمل على التقيّة عن سائر المرجّحات الأخرى، وهي أنّ روايات الترجيح بمخالفة العامّة لا تثبت أنّ الخبر الموافق للعامّة إنّما صدر على سبيل التقيّة، بل غاية ما يثبت من ظواهر هذه الروايات هو نفي صدور هذا المعنى عن المعصوم (ع) بشكل جدّي[1]. ومن الواضح أنّ نفي الصدور الجدّي يختلف اختلافاً كبيراً عن إثبات الصدور على سبيل التقيّة. والحال أنّ الأمر الذي نحتاجه لقرينة «صدور الحكم تقيّةً» العامّة، هو إثبات الصدور على سبيل التقيّة، وليس نفي الصدور بشكل جدّي.

إشكال: مع هذا البيان، نجد أنّ أصل قرينيّة القرينة المذكورة قد زالت من أساسها؛ لأنّه طبقاً لهذا البيان نرى أنّ أقصى ما يمكن أن يحصل من مخالفة العامّة هو عدم الصدور الجدّي، لا الصدور على نحو التقيّة.

الجواب: إنّ المفروض في هذه القرينة هو إحراز كون الحكم تقيّة، ومخالفة العامّة أحد شروط ذلك الإحراز.

وفي الختام نكرّر مرّة أخرى القول إنّ ما قيل في النقطة الثانية من النقد، إنّما قيل بعنوان شروط إحراز التقيّة بناء على ما يراه المؤلّف. ولا ريب في أنّ صحّة هذه القرينة لا تتوقّف على القبول بهذه الشروط.

---

(1) انظر: المصدر نفسه، ص 410. «دليل الترجيح بمخالفة العامّة لا يعبّدنا بصدور الخبر الموافق تقيّة، بل غايته نفي الصدور الجدّي عنه». ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ كلام الشهيد الصدر كان في مقام آخر.

2. 4. عدم قابليّة الحكم للتطبيق في حكومة الإسلام العالميّة[1]

إذا كان الحكم بنحوٍ يقبل التطبيق في حدود حكومة المدينة الصغيرة، أو في حدود حكومات ما بعد انتشار الإسلام حتّى زماننا هذا، أو حتّى مع التوسّعات الأكبر التي قد تحصل في ما بعد، لكن مع ذلك لم يكن له قابليّة التطبيق في الحكومة الإسلاميّة العالميّة التي ستتحقّق في زمن ظهور إمام العصر (عجل الله تعالى فرجه) وبعد حضوره، فعندها لا يمكن اعتبار ذلك الحكم من الأحكام الإسلاميّة الثابتة. وفي ذلك يقول الأستاذ مهدي هادوي الطهراني:

> قابليّة تحقّق الحكم في حكومة الإسلام العالميّة: إنّ أحد المعايير التي يمكن أن تساعدنا بشكل جيّد على الفصل بين العناصر العالميّة والعناصر المؤقّتة هو معرفة إمكانيّة تحقّق أيّ عنصر من عناصر الدين الخاصّة في ظلّ وجود الحكومة الإسلاميّة العالميّة والمجتمع الإسلامي المنشود، أو عدم إمكانيّة ذلك. فلا شكّ في أنّ العنصر الذي لا قابليّة له للتحقّق ـ بحسب هذا الافتراض ـ لن يكون عنصراً عالميًّا[2].

---

(1) إذا لم يكن للحكم قابليّة التطبيق في الحكومة العالميّة، فيمكن أن يرجع ذلك إلى إحدى خصوصيّات الموضوع، ويمكن اعتبار هذه القرينة قرينة عامّة. وعلى كلّ حال فالمسألة سهلة.

(2) مهدي هادوي الطهراني، **مبانى كلامى اجتهاد در برداشت از قرآن كريم**، مصدر سابق، ص 402. على الرغم من أنّه طرح في هذه العبارة مضافاً لـ «حكومة الإسلام العالميّة» «المجتمع الإسلامي المنشود»، إلّا أنّ الكاتب يرى أنّنا بحاجة فقط ـ لتبيين القرينة الحاليّة ـ إلى إمكانيّة التحقّق في «حكومة الإسلام العالميّة»، واعتباره المعيار في هذه القرينة فقط؛ وذلك لسببين: الأوّل هو أنّه أطلق في عنوان بحثه «الحكومة الإسلاميّة العالميّة» فقط، ولم يأتِ على ذكر «المجتمع =

وقد أرجع الأستاذ المحترم البيان التفصيلي لقرائن معرفة العناصر العالميّة وتمييزها عن العناصر المؤقّتة إلى الجزء اللاحق من كتابه[1]. ومن هنا، نراه قد اجتنب ذكر المقدّمات النظريّة للقرينة وأدلّتها وأمثلتها. وحيث إنّ بعض الاحتمالات التي سنبيّنها في نقد هذه القرينة وتوضيحها قد تكون بعيدة عن مراد صاحب القرينة أو خلاف إرادته، فسوف يكون نقدنا على أساس الاحتمالات والفرضيّات فقط. وبناءً على ذلك سيكون النقد الحالي مبنيًّا فقط على ما بيّنه الكاتب في مقام زيادة توضيح القرينة وبيان حدودها وشروطها ومقدار فاعليّتها في مقام الكشف عن الحكم المتغيّر.

مناقشة

النقطة الأولى: من الفرضيّات المسلّمة لهذه القرينة، أنّ أحكام الإسلام إنّما صُمّمت على أساس نموذج الحكومة الإسلاميّة العالميّة[2]. ونحن في هذا البحث سنعتبر صحّة أصل هذه الفرضيّة، وسنعمل على التدقيق فيها.

= الإسلامي المنشود»، وهذه النقطة شاهدة على أنّ عطفه لـ «المجتمع الإسلامي المنشود» على «الحكومة الإسلاميّة العالميّة» هو عطف بياني. أمّا الثاني: فهو أنّ «المجتمع الإسلامي المنشود» ليس من العناوين التي لها قابليّة المحاكمة والتحديد حتّى نأخذها كمعيار لنا، في حين أنّ «الحكومة الإسلاميّة العالميّة» عبارة عن عنوان مفهوم ومحصّل ويمكن قياسه. وعلى أيّ حال، فحتّى لو كان رأي الأستاذ هادوي في قرينته أنّ عدم إمكانيّة تحقّق أحد العناصر الدينيّة في «المجتمع الإسلامي المنشود» هو غير «حكومة الإسلام العالميّة»، فإنّنا لا نعتبر ذلك في القرينة الحاليّة.

(1) المصدر نفسه، ص 398.

(2) لأنّه إذا لم تجعل الأحكام الثابتة في الدين على أساس هذا النموذج، ولكي تُطبّق في هذا النموذج من الحكومة، عندها لن يبقى أي وجه لقرينيّة القرينة المذكورة.

سؤال: هل المراد من هذه الفرضيّة أنّ بناء الحكومة العالميّة منحصر بخصوص الحكومة الإسلاميّة؛ بحيث تكون حكومات فترة المرحلة الانتقاليّة (أي جميع الحكومات التي تسبق تحقّق الحكومة الإسلاميّة العالميّة) حكومات ناقصة وفاقدة لهذا القيد الديني الثابت؟ أم المراد هو أنّ قيد «عالميّة الحكومة» يتمثّل في الحكومة الإسلاميّة المثاليّة، مع كون حكومات المرحلة الانتقاليّة حكومات كاملة لا تفتقد إلى أيّ قيد من القيود الضروريّة في الحكومات؟ وبعبارة أخرى: هل تتوقّف صحّة قرينيّة القرينة الحاليّة على ادّعاء انحصار نموذج الحكومة العالميّة؟ أم أنّها تتوقّف فقط على كونها مثاليّة؟

وتتّضح الفائدة من هذا السؤال عندما يدّعَى أنّنا لا نجد من الأدلّة التي نملكها عن الحكومة الإسلاميّة أنّها هي النموذج للحكومة العالميّة حصراً[1]. وعند ذلك إذا كانت القرينة الحاليّة متوقّفة على الادّعاء بالانحصار، فهي مبنيّة على أساس باطل.

الجواب: قد يُجاب في البداية بأنّ القرينة الحاليّة تحتاج إلى المقدّمة التالية فقط: وهي أنّ الحكومة العالميّة هي النموذج المثالي للحكومة الإسلاميّة، ولا حاجة إلى حصريّتها. فإذا كان الحكم لا

---

(1) يعني على الرغم من إثبات الحاجة إلى الحكومة الإسلاميّة العالميّة، إلّا أنّ حصريّتها لم تثبت، وأحد الأدلّة على ذلك يمكن أن يكون أبديّة أحكام الإسلام. وإذا كانت أحكام الإسلام إنّما شرّعت ـ فقط ـ لأجل الحكومة العالميّة، فسوف يكون ذلك علامة على عدم الاعتناء بحكومات المرحلة الانتقاليّة؛ من حكومة النبي (ص) إلى زمن ظهور إمام زمان (عج). ولمزيد من المطالعة حول عالميّة حكومة الإمام المهدي (عج)، انظر: محمد صادق الصدر، **تاريخ ما بعد الظهور**، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، 1412هـ.ق، ص 317؛ وكذا انظر: تفسير الآيات 105 (سورة الأنبياء)؛ 55 (سورة النور)؛ 9 (سورة الصف)؛ مضافاً إلى الروايات الواردة في ذيل هذه الآيات في التفاسير الروائيّة.

يقبل التحقّق إلّا في حكومات المرحلة الانتقاليّة، من دون أن يقبل ذلك في حكومة الإسلام المثاليّة، فسوف يكون ذاك الحكم ظرفيًّا حتماً، وسيكون مرتبطاً بالمرحلة الانتقاليّة، ومن الواضح أنّ كلّ ما يختصّ بحكومات المرحلة الانتقاليّة ولا يمكن تطبيقه في المجتمع الإسلامي المثالي، فلا شكّ في أنّه لن يكون حكم الإسلام الثابت.

لكنّ هذا المقدار من الإجابة غير كافٍ؛ ذلك لأنّه توجد إشكالات أخرى:

الإشكال الأوّل: أنّ هذا الجواب ـ بإنكاره الانحصار ـ يكون قد افترض أنّ حكومات المرحلة الانتقاليّة هي من قبيل الحكومة العالميّة الإسلاميّة التي يُجعل فيها أحكام إسلاميّة ثابتة. وفي هذه الحالة، ينبغي القبول بالنقض القائل بأنّه إذا كان الحكم لا يتحقّق إلّا في الحكومة العالميّة من دون أن يتحقّق في حكومات المرحلة الانتقاليّة، يكون عندها هذا الحكم من الأحكام الظرفية، وهذا خلاف أصل الفرض المذكور.

الإشكال الثاني: إذا جعل الشارع حكماً لموضوعٍ ما، ثمّ انتفى ذلك الموضوع بعد مدّة بشكل تامّ؛ بحيث لن يتحقّق بعد ذلك أبداً، فعندئذٍ لن يكون جعل ذلك الحكم لهذا الموضوع جعلاً مؤقّتاً، ولن يكون سلب الحكم بعد انتفاء موضوعه دليلاً على كون الحكم مؤقتاً؛ لأنّ أحكام الإسلام الثابتة مجعولة على نحو القضيّة الحقيقيّة، وفي القضيّة الحقيقيّة لا يوجد فرق بين أن يكون موضوعها قد تحقّق الآن أو في الماضي أو في المستقبل، وبين أن لا يتحقّق أصلاً. ومن هنا، فإذا جعل الشارع حكماً مختصّاً بحكومة المرحلة الانتقاليّة، ثمّ زالت حكومة المرحلة الانتقاليّة بعد تشكيل الحكومة الواحدة في العالم أجمع، فلا يعني ذلك أنّ هذا الحكم حكم مؤقّت؛ فمثلاً:

إذا اعتبرنا أنّ أحكاماً مثل جواز التقيّة لخوف الإمام[1]، وجواز التقيّة للمداراة[2]، وجواز تولّي الولاية من قبل الجائر[3]، هي من الأحكام المختصّة بحكومات المرحلة الانتقاليّة[4]، واعتبرنا أيضاً أنّها غير قابلة للتطبيق في الحكومة العالميّة.. فسوف يكون ذلك من سلب الحكم بانتفاء الموضوع، لا أنّه سلب للحكم مع فرض بقاء الموضوع.

دفاع عن الجواب: يمكن القول دفاعاً عن الجواب مقابل الإشكالات المطروحة: أنّنا بحاجة إلى حلقة أخرى مضافة إليه؛ وهي أنّه يوجد فرق أساس بين الأحكام المختصّة بالحكومة العالميّة الواحدة، وبين الأحكام المختصّة بحكومات المرحلة الانتقاليّة، وهذا الفرق يتمثّل بعدم إمكانيّة تطبيق أحكام الحكومة العالميّة في حكومات المرحلة الانتقاليّة؛ لعدم وجود القابليّة والقدرة فيها، ولكون مآلها إلى الزوال. إلّا أنّ السبب في عدم إمكانيّة تطبيق أحكام حكومات المرحلة الانتقاليّة في الحكومة العالميّة الواحدة، هو عدم قدرة هذه الأحكام على الاستجابة لاحتياجات الحكومة العالميّة تلك.

---

(1) انظر: هذا الكتاب، القسم الأول، الفصل الأوّل، العنوان (2 ـ 3)، القرائن الخاصّة غير اللفظية، صدور الحكم تقيّة، المقدّمة الثانية.

(2) انظر: المصدر نفسه، المقدّمة الرابعة.

(3) انظر: مرتضى الأنصاري، **المكاسب**، مصدر سابق، ج 2، ص 67، يذكر الشيخ عليه الرحمة ـ بعد بيانه لحرمة الولاية من قبل الجائر ـ موارد باعتبارها مجوّزة لقبول الولاية من الجائر. لكن لا يخفى أنّ كلاً من حرمة وجواز الولاية متوقّفٌ على وجود السلطان الجائر، وهذا الافتراض غير موجود في حكومة الإسلام العالميّة؛ إذ لا جور هناك. ومع ذلك نرى أنّ جواز القبول، من بين حرمة ولاية الجائر وجوازها، هو الوحيد الذي ينطبق عليه عنوان الحكم المختصّ بحكومات ما قبل الحكومة الإسلاميّة العالميّة.

(4) لأنّ موضوع هذه الأحكام سينتفي في زمن الحكومة الإسلاميّة العالميّة.

ومن هنا، فعلّة عدم تطبيق الحكم في حكومات المرحلة الانتقاليّة ناشئ من ضعف الحكومات، بينما علّة عدم تطبيقه في الحكومة الإسلاميّة العالميّة ناشئ عن ضعف الحكم نفسه.

الردّ على الدفاع: إذا أردنا أن نضيف هذه الحلقة سيصبح الدليل أخصّ من المُدّعى؛ إذ ـ بناء على التوضيح الذي سنذكره ـ إنّ عدم قابليّة تحقّق حكم معيّن في الحكومة الإسلاميّة العالميّة، يمكن أن يكون له أسباب عدّة، وأحد هذه الأسباب هو عدم فاعليّة الحكم. وبغضّ النظر عن ذلك، نجد أنّ ثمّة إشكالات عدّة أيضاً حتى هذا السبب، وهذا ما سنؤجّل توضيحه إلى النقطة الثالثة ـ إذ هناك محل النقد الأصلي لهذه القرينة ـ وذلك رعاية للاختصار وعدم التكرار.

النقطة الثانية: ما المراد من «العنصر العالمي» في عبارة «العنصر الذي لا قابليّة له للتحقّق في هذا الفرض، لن يكون عنصراً عالميّاً»؟ قد يجاب على ذلك بالقول سريعاً: إنّ العنصر العالمي هو نفسه العنصر الثابت، بينما العنصر المؤقّت هو العنصر المتغيّر نفسه؛ وهو ما يُفهم من بعض كلمات مؤلّف كتاب «مباني كلامي اجتهاد» (المبانَي الكلاميّة للاجتهاد)[1]. ومع قطع النظر هنا عن الاختلاف الذي قد يقع بين العنصر والحكم[2]، نشير إلى الاختلاف الموجود

---

(1) قال مثلاً: «إنّ العناصر التي كُشِفَ عنها بالأسلوب الفقهي على نوعين: بعضها عالمي وثابت، وبعضها الآخر متغيّر ومؤقّت» مهدي هادوي الطهراني، **مبانى كلامى اجتهاد در برداشت از قرآن كريم**، مصدر سابق، ص 397.

(2) مثلاً: لنفترض أنّ الحدود السياسيّة التي تشكّل هذه الأيام ما يعرف بالجغرافيا السياسيّة عبارة عن عنصر مؤقّت، وأنّ العنصر الثابت في الإسلام المتعلّق بهذا الأمر (يعني: الجغرافيا السياسيّة للإسلام) هو نفسه دار الإسلام ودار الحرب، فهذه الجغرافيا السياسيّة ليست من سنخ الحكم؛ على الرغم من أنّه يمكن عدّها في زمرة الأحكام الوضعيّة.

بين كلٍّ من العالميّة والثبات، وبين اللاعالميّة والتغيّر.

ومن المفيد القول إنّ ثبات الحكم مرتبط بأبديّة الشريعة، لكن لا ملازمة لذلك مع عالميّته على الإطلاق؛ إذ من الممكن أن يكون الحكم أبديّاً (يعني: أن يبقى ثابتاً مدى الزمان)، ومع ذلك لا يكون عالميّاً؛ أي: لا يكون لكلّ بقاع العالم[1]. وبعبارة أخرى: ترتبط الأبديّة بالاتساع الزمنيّ، بينما العالميّة ترتبط بالاتساع المكاني؛ فعلى سبيل المثال: افترضوا أنّ سكان المنطقة القطبيّة لهم حكمٌ خاصّ في صلاتهم وصيامهم[2]، أو حكم الأقسام الستّة لدية النفس بناءً على بعض الأقوال، إذ تعتبر أنّ كلّ قسم يتعلّق بنوع خاصّ من الأشخاص، فمثلاً وضعت الحلّة فقط على أهل اليمن[3]، أو كون وجوب حجّ التمتّع على خصوص من يكون بعيداً عن مكّة، وكون

---

(1) العالميّة تعني عدم الاختصاص بقبيلة أو قوم أو شعب أو مدينة أو بلد أو منطقة جغرافيّة معيّنة. سعيد ضيائي فر، **جايگاه مبانى كلامى در اجتهاد**، ط 1، بوستان كتاب، قم، 1382هـ.ش، ص 869.

(2) مثلاً قيل: إنّ معيار معرفة وقت الصلوات اليوميّة وكذا الإفطار والإمساك للصيام هو مراعاة أقرب أفق معروف لتلك المنطقة، وليس «تبيّن الخيط الأبيض من الخيط الأسود» الذي جاء في القرآن. انظر: ناصر مكارم الشيرازي، **استفتاءات جديدة**، تنظيم: أبو القاسم عليان نجاد، ط 1، انتشارات مدرسة الإمام علي بن أبي طالب (ع)، 1379هـ.ش، ج 1، ص 85، السؤال 277.

(3) من قبيل فتوى الشيخ المفيد: **فهي** مئه من مسانّ الإبل إن كان القاتل من أصحاب الإبل، أو ألف من الغنم إن كان من أصحاب الغنم، أو مئتا بقرة إن كان من أصحاب البقر، أو مئتا حلّة إن كان من أصحاب الحلل، أو ألف دينار إن كان من أصحاب العين، أو عشرة آلاف درهم فضّة إن كان من أصحاب الورق. (محمد بن محمد المفيد، **المقنعة**، مصدر سابق، ص 735). ولمزيد من الاطلاع على روايات هذا الحكم، انظر: محمد الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، مصدر سابق، ج 19، كتاب الديّات، الباب الأوّل من أبواب ديات النفس، ص 141 ـ 146.

حجّ الإفراد والقران لأهالي مكّة[1].. فهذا النوع من الأحكام ليس أحكاماً عالميّة، لكنّها مع ذلك تعتبر أحكاماً أبديّة. وبالتالي كون الحكم تابعاً لمنطقة معيّنة لا يتلازم دائماً مع التغيّر أو التوقيت.

ومع اتضاح الفرق بين العالميّة والأبديّة، نعود مرّة أخرى إلى مدّعى القرينة الحاضرة التي تقول: «إذا لم يكن للعنصر قابليّة التحقّق في الحكومة الإسلاميّة العالميّة فهو ليس بعنصرٍ عالميّ»، ونطرح هذا السؤال: هل المراد من العالميّة هو أن يكون لذلك الحكم الموجود في حكومة الإسلام العالميّة قابليّة إجرائه في كلّ بقاع الحكومة الإسلاميّة؟ أم المراد أنّه حتّى لو كان الحكم مرتبطاً بمنطقة معيّنة، إلّا أنّ له قابليّة التحقّق في الحكومة العالميّة أيضاً في تلك المنطقة؟

إذا كان المراد هو الاحتمال الثاني ـ والظاهر أنّه كذلك ـ فلا يرد عليه أيّ إشكال، لكن يبقى فقط توضيح النقطة التالية: وهي أنّ اصطلاح «الثابت» إنّما يتلازم مع «الأبديّة»، وليس مع «العالميّة». بينما إذا كان المقصود الاحتمال الأوّل، فسوف يرد حينها هذا الإشكال؛ وهو أنّه كثيراً ما يكون حكم من الأحكام المختصّة بمنطقة معيّنة أبديّاً وثابتاً.

النقطة الثالثة: إنّه قد ادّعيَ في القرينة الحاليّة أنّ الأحكام التي ليس لها قابليّة التطبيق إلّا في حكومات المرحلة الانتقاليّة، من دون أن يكون لها قابليّة التحقّق في حكومة الإسلام العالميّة، هي أحكام ظرفية ومتغيّرة. وإذا ما أردنا توضيح المدّعى ليصبح بالإمكان البحث فيه، ينبغي أوّلاً أن نرى: ما المراد من عدم قابليّة التحقّق في

---

(1) انظر: محمد فاضل اللنكراني، **تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة**، كتاب الحج، ط 2، دار التعارف للمطبوعات، 1418هـ.ق، كتاب الحجّ، ج 2، ص 250، محمد الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، مصدر سابق، أبواب أقسام الحجّ، الباب 3، ج 8، ص 171.

الحكومة العالميّة؟ إذ توجد ثلاثة احتمالات: 1 ـ أنّ عدم القابليّة ناشئ من عدم المقتضي؛ 2 ـ أنّ عدم القابليّة ناشئ من وجود مانع؛ 3 ـ أنّ عدم القابليّة ناشئ من عدم فاعليّة الحكم.

والاحتمال الأوّل يعني: أنّه لا حاجة أصلاً في الحكومة العالميّة لهذه الأحكام، حتّى يكون لها قابليّة الإجراء؛ ذلك أنّ موضوع هذه الأحكام يرتبط فقط بالحكومات الانتقاليّة، وعليه فتكون عدم قابليّة تطبيق هذه الأحكام سالبةً بانتفاء الموضوع؛ لعدم وجود المقتضي لها. فمثلاً: الحكم بـ «جواز قبول الولاية من ناحية السلطان الجائر» لا وجود له في زمن الحكومة العالميّة؛ لأنّ الافتراض هناك أنّ الحكومة ستكون بيد العادل، ولن يكون ثمة وجود للحكومة الجائرة على وجه الأرض خارجة عن سيطرة الحكومة الإسلاميّة.

أمّا في الاحتمال الثاني، فموضوع الحكم باقٍ، كما أنّنا نبقى بحاجة إلى حكم هذا الموضوع، ولكن يوجد مانع من تحقّق هذا الحكم الخاصّ في الحكومة الإسلاميّة العالميّة؛ فلنفترض مثلاً أنّه ادُّعيَ أنّ الطواف حول بيت الله في حدود الدائرة التي بين الكعبة والموقع الفعليّ[1]

---

(1) التعبير بـ «الموقع الفعلي» يشير إلى الروايات الموجودة التي تذكر أنّ مقام إبراهيم (ع) كان متّصلاً بالجهة اليسرى من الكعبة في زمن النبي (ص)، تماماً كما هو الحال بالنسبة إلى الحجر الأسود المتصل بها عن يمين باب الكعبة. وهذا المكان كان في زمن النبي إبراهيم، وقبل الإسلام جعلوه في الموضع الفعلي، لكنّ النبي (ص) أعاده إلى مكانه الأصلي بعد فتح مكّة. ثمّ أعاده عمر مرّة أخرى إلى الموضع الذي كان فيه قبل الإسلام. (انظر: محمد محمدي الريشهري، حج وعمره در كتاب وسنت، مركز تحقيقات دار الحديث، ط 1، مؤسسة دار الحديث، قم، لا تا، ص 136، الحديث 181 ـ 182، نقلاً عن: محمد بن يعقوب الكليني، الكافي، مصدر سابق، ج 4، ص 223، الحديث 2؛ وعن: محمد بن علي (الشيخ الصدوق)، **علل الشرائع**، مصدر سابق، ص 423، الحديث1).

لمقام إبراهيم (ع) واجب[1]. فهذا الحكم لن يواجه أيّ مشكلة في تطبيقه طالما أنّ عدد المسلمين الذين يتشرّفون بالحجّ كلّ عام قليل، ولكن إذا زاد عددهم ـ كما عليه الوضع في هذه الأيّام ـ فتطبيق هذا الحكم مشكل جداً. وكذلك الأمر إذا افترضنا أنّ جميع الناس أسلموا في زمن الحكومة الإسلاميّة العالميّة، وأرادوا أن يطوفوا جميعاً في الزمن المحدود نفسه، فعند ذلك لا يكون تطبيق هذا الحكم ممكناً، والأصعب من ذلك هو رمي جمرة العقبة في صبيحة عيد الأضحى[2]، ورمي الجمرات في اليوم الثاني عشر من ذي الحجّة[3]. فهذا المانع يجعلنا نحرز أنّ حكم المحدوديّة المكانيّة

---

(1) هذه هي فتوى المشهور. ويدّعي صاحب الجواهر أنّه لم يجد فيه خلافاً، وقد حكي عن الغنية دعوى الإجماع في ذلك، على الرغم من أنّ فتوى الشيخ الصدوق على خلاف ذلك في حال الاضطرار أو الاختيار. وقد نقل عن المختلف، والتذكرة، والمنتهى، والمدارك أيضاً، الميل إلى جواز الطواف خارج هذه الحدود. (انظر: محمّد فاضل اللنكراني، **تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة**، مصدر سابق، ج 4، ص 368 ـ 369). ومستند ذلك رواية محمّد بن مسلم إذ يقول: «سَأَلْتُهُ عَنْ حَدِّ الطَّوَافِ بِالْبَيْتِ، الَّذِي مَنْ خَرَجَ عِنْهُ لَمْ يَكُنْ طَائِفاً بِالْبَيْتِ، قَالَ: كَانَ النَّاسُ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللهِ (ص) يَطُوفُونَ بِالْبَيْتِ والْمَقَامِ، وأَنْتُمُ الْيَوْمَ تَطُوفُونَ مَا بَيْنَ الْمَقَامِ وبَيْنَ الْبَيْتِ، فَكَانَ الْحَدُّ مَوْضِعَ الْمَقَامِ الْيَوْمَ، فَمَنْ جَازَهُ فَلَيْسَ بِطَائِفٍ، والْحَدُّ قَبْلَ الْيَوْمِ والْيَوْمَ وَاحِدٌ قَدْرَ مَا بَيْنَ الْمَقَامِ وبَيْنَ الْبَيْتِ مِنْ نَوَاحِي الْبَيْتِ كُلِّهَا، فَمَنْ طَافَ فَتَبَاعَدَ مِنْ نَوَاحِيهِ أَبْعَدَ مِنْ مِقْدَارِ ذَلِكَ كَانَ طَائِفاً بِغَيْرِ الْبَيْتِ بِمَنْزِلَةِ مَنْ طَافَ بِالْمَسْجِدِ؛ لأَنَّهُ طَافَ فِي غَيْرِ حَدٍّ ولا طَوَافَ لَهُ». محمد الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، مصدر سابق، ج 9، أبواب الطواف، الباب 28، الحديث 1، ص 427.

(2) انظر: محمّد فاضل اللنكراني، **تفصيل الشريعة**، مصدر سابق، ج 5، ص 171؛ محمد الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، مصدر سابق، ج 10، أبواب رمي جمرة العقبة، الباب 3، الحديث 1، ص 70.

(3) انظر: المصدر نفسه، ص 413، ونحن الآن (في سنة 1382ش) وعند كتابة هذه =

للمطاف أو المحدوديّة الزمنيّة في رمي الجمرة، هي من الأحكام الظرفية.

وأمّا الاحتمال الثالث، فموضوع الحكم باقٍ فيه، وينبغي أن يكون في الإسلام حكم لذلك الموضوع، كما أنّه لا يوجد أيّ مانع يمنع تطبيق ذلك الحكم، إلّا أنّه لا يتمتّع بالفاعليّة المطلوبة لتلبية حاجات عصر الحكومة الإسلاميّة العالميّة.

وبناءً على الاحتمال الأوّل، يمكن أن يُطرح الإشكال التالي:
أوّلاً: إنّ سلب الحكم لانتفاء الموضوع ليس علامة على كون الحكم مؤقّتاً وظرفيًّا، ومن الواضح أنّ الأحكام إنّما جعلت لمواضيعها على نحو القضيّة الحقيقيّة، إذ يفترض وجود الموضوع في هذه القضيّة، ولا يوجد ما يقيّد الحكم بتحقّق الموضوع خارجاً.
ثانياً: إنّ القرينة المذكورة تنتقض بالأحكام التي تكون موضوعاتها مختصّة بزمن الحكومة الإسلاميّة العالميّة فقط، وقبلها تكون سالبة بانتفاء الموضوع. وعليه، فينبغي اعتبار الأحكام المختصّة بفترة الحكومة الإسلاميّة العالميّة ظرفية، وهذا الأمر مخالف لأصل القرينة المذكورة كما لا يخفى[1].

= السطور، نجد لسنوات عدّة أنّ بعض حجاج بيت الله العزيز يذهبون ضحية الزحام الشديد عند رمي الجمرات في الثاني عشر من ذي الحجة ويذكر أنّ ذاك يحصل لأنّ أهل السنة يرمون الجمرات بعد ظهر اليوم الثاني عشر. وكذلك في العيد الأضحى يحصل الأمر نفسه في صبيحته.

(1) لأنّ الأستاذ المحترم، اعتبر أنّ نموذج الحكومة الإسلاميّة العالميّة هو المعيار للحكم العالمي. وعليه كيف يمكن اعتبار الأحكام الخاصّة بها أحكاماً ظرفية؟ ولذا قد يستشكل شخص جدلاً بأنّ اختصاص إمكان تحقّق أحد الأحكام في الحكومة العالميّة وعدم إمكان تحقّقه في الحكومات الأخرى، هو من القرائن على كون الحكم ظرفياً مؤقّتاً.

وأمّا بناءً على الاحتمال الثاني، فصحّة ادّعاء القرينة مشروطة بوجود شروط عدّة:

الشرط الأوّل: أن يكون الفقيه الذي يبحث الآن في ثبات الحكم وتغيّره، على يقين أنّه لا يمكن تطبيق هذا الحكم في زمن الحكومة العالميّة؛ يعني أن يحرز الفقيه الآن بأنّه لا يوجد أيّ طريق ـ حتّى في المستقبل ـ يمكنه أن يساعد على تطبيق ذلك الحكم عند وجود الحكومة الإسلاميّة العالميّة. ولا شكّ في أنّ إحراز هذا الشرط غير ممكن للفقيه، أو صعب التحقّق جداً، كما أنّ احتماله ضئيل جداً؛ وذلك لأنّ الإنسان ليس لديه علم تفصيلي ـ إذا استخدم السبل العاديّة للمعرفة ـ بالوضع المستقبلي، أو بالقدرات التي ستمتلكها الأجيال اللاحقة. وعلى ضوء ذلك، يكون هذا الأمر سبباً في عدم فاعليّة القرينة الحاليّة وقدرتها على تمييز الحكم الثابت عن المتغيّر، على الرغم من كونها صحيحة كبرويًّا.

الشرط الثاني: أن لا يوجد بديل لهذا الحكم في الشريعة ـ في فرض وجود المانع ـ كما هو الحال في الصلاة؛ ففي افتراض عدم القدرة على القيام يكون الجلوس بديلاً له، وكذا في الطهارة عند عدم القدرة على الطهارة بالماء يحلّ مكانها التيمّم. ومن هنا، فعندما تكون الشريعة قد افترضت وجود مانع معيّن عن تطبيق ذاك، وشرّعت بديلاً يحلّ مكانه في هذا الفرض، عند ذلك لا يمكن اعتبار وجود المانع علامة على كون الحكم ظرفياً.

إشكال: إذا جعل الشارع أحد الأحكام أصلاً، والحكم الآخر بديلاً له[1] عند عدم القدرة على تطبيق الحكم الأوّل (مثل: الطهارة

---

(1) يقال للحكم الأصيل في الاصطلاح: «الحكم الأوّلي»، وللحكم البديل: «الحكم الاضطراري». والمؤلّف لم يستخدم هذين الاصطلاحين عمداً؛ وذلك حتى لا =

بالماء والتراب)، عند ذلك ينبغي أن تكون الحالة الطبيعيّة للمكلّفين متناسبة معها؛ بمعنى أن يكون المكلّفون قادرين في الحالة الطبيعيّة على امتثال الحكم الأصليّ أيضاً، ويكون الحكم البديل مختصّاً بالحالات العارضة ليس إلّا. لكنّ الملاحظ في القرينة الحاليّة لهذا الفرض، أنّ الحالة الأوليّة والطبيعيّة للمكلّفين في الحكومة الإسلاميّة العالميّة ـ بل حالتهم الدائمة ـ هي أنّهم لا يستطيعون القيام بالحكم الأصلي أبداً. وبالتالي، لا يمكن لتشريع البديل أن يكون مانعاً من ادعاء القرينة الحاليّة، كما أنّ صحّة القرينة لن تكون منوطةً بعدم تشريع البديل.

والجواب: نحن نعتبر هذا الإشكال متيناً في الجملة، ولكنّنا نذكر بعض النقاط التي قد يستفاد منها في الجواب عنه:

1 ـ للحكم على حالات الإنسان؛ بأنّه أيّ حالات الإنسان هي الحالة الطبيعيّة وأيّها الحالة العارضة، ينبغي علينا أن نرجع إلى تاريخ الحياة البشريّة منذ بدايتها إلى يومنا هذا. فإذا لاحظنا الحياة البشريّة وعكفنا على دراستها، ثمّ تبيّن أنّ إحدى الحالات في هذا المجال هي الحالة الطبيعيّة، والحالة الأخرى عارضة، وكانت الحالتان الطبيعيّة والعارضة متوافقتين مع الحكم الأصلي والحكم البديل، فعند ذلك لن يطرأ أيّ إشكال. ولكن إذا كان الوضع في حقبة من الحقب الزمنيّة على عكس ذلك، سواء أكانت تلك الحقبة حقبة مثاليّة أم لم تكن، فعندئذٍ سيكون المجال مفتوحاً لطرح إشكال، وليس من البعيد حينئذٍ الادعاء أنّ المعيار في هذا الحكم هو وضع

= يطغى معناهما الخاص عليهما، ولكي نستطيع أن نبحث في الفرق الماهوي بين المفهومين.

الناس في عصر الشارع؛ إذ إنّ الأحكام ينبغي أن تكون مفهومة لهم[1].

2 ـ ليس من الضروري أن يكون الحكم الأصيل أو البديل باعتبار ملاك الحالة الطبيعيّة أو العرضيّة، بل قد يكون بملاك ترتّب مطلوبيّة القيد لحصول مصلحة المقيَّد؛ فمثلاً: الطهارة التي تحصل بالماء تشتمل على مصلحة أكبر من تلك التي تحصل بالتراب، والمصلحة الزائدة الموجودة في الطهارة المائيّة واصلة إلى حدّ المطلوب الإلزامي. ومن هنا، نجد أنّ الشارع يعتبرها واجبة عند إمكان تحصيلها، أما عند عدم القدرة عليها، يجعلها واجبة بعنوان البديل عن الطهارة المائيّة؛ للعمل على تحصيل مصلحة الطهارة بالتراب عندئذٍ.

وكثيراً ما تكون إحدى الحالات العارضة على البشر على نحو يمكن حصول المصلحة فيها بشكل أكمل من الحالة الطبيعيّة؛ فمثلاً: عبادة «الأحرار» هي الأصل قياساً بعبادة «التجّار» و«العبيد»[2]، ولكن

---

(1) انظر في هذه المسألة: الفصل الثاني من هذا الكتاب، قرينة «كون الموضوع عرفيّاً»، العنوان 5.

(2) إشارة إلى مجموعة من الروايات التي تشير إلى مراتب العبادة، فبعض هذه الروايات فيها دلالة أوضح على وجود أصل وفرع في العبادة؛ مثل الرواية المرويّة عن الإمام الرضا (ع) إذ يقول: «لَوْ لَمْ يُخَوِّفِ اللهُ النَّاسَ بِجَنَّةٍ ونَارٍ لَكَانَ الْوَاجِبُ عَلَيْهِمْ أَنْ يُطِيعُوهُ ولا يَعْصُوهُ لِتَفَضُّلِهِ عَلَيْهِمْ وإِحْسَانِهِ إِلَيْهِمْ ومَا بَدَأَهُمْ بِهِ مِنْ إِنْعَامِهِ الَّذِي مَا اسْتَحَقُّوهُ» (محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، مصدر سابق، ج 71، ص 174)، وكذا الرواية المرويّة عن الإمام زين العابدين (ع): «إِنِّي أَكْرَهُ أَنْ أَعْبُدَ اللهَ لاغرض لي إلّا ثوابه؛ فَأَكُونَ كَالْعَبْدِ الطَّمِعِ الْمُطَمَّعِ، إِنْ طُمِّعَ عَمِلَ وإِلَّا لَمْ يَعْمَلْ، وأَكْرَهُ أَنْ أَعْبُدَهُ لِخَوْفِ عِقابه؛ فَأَكُونَ كَالْعَبْدِ السَّوْءِ، إِنْ لَمْ يَخَفْ لَمْ يَعْمَلْ. قِيلَ: فَلِمَ تَعْبُدُهُ؟ قَالَ: لِمَا هُوَ أَهْلُهُ بِأَيَادِيهِ عَلَيَّ وإِنْعَامِهِ» (المصدر نفسه، ج 67، ص 210).

من الناحية الكميّة، نجد أنّ هذا النوع من العبادة أقلّ بكثير وأندر[1] من عبادة النوعين الآخرين.

3 ـ يظهر من بعض الروايات أنّ الحكم البديل يكفي عن الحكم الأصيل عند تحقّق موضوعه، حتّى لو كان تطبيق الحكم البديل طويل الأمد بالنسبة إلى الحكم الأصيل؛ من قبيل الرواية التالية:

عَنْ أَبِي ذَرٍّ (رض) أَنَّهُ أَتَى النبي (ص)، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! هَلَكْتُ! جَامَعْتُ عَلَى غَيْرِ مَاءٍ. قَالَ: فَأَمَرَ النبي (ص) بِمَحْمِلٍ فَاسْتَتَرْتُ بِهِ، وبِمَاءٍ فَاغْتَسَلْتُ أَنَا وهِيَ، ثُمَّ قَالَ لِي: يَا أَبَا ذَرٍّ يَكْفِيكَ الصَّعِيدُ عَشْرَ سِنِينَ[2].

وهذا الحديث كناية عن أنّ التيمّم قد يكفي أيضاً إلى مدّة طويلة جدّاً، ولا يوجد ما يبرّر وجود أيّ نقص في أداء الوظيفة.

الشرط الثالث: أن لا يكون بمقدور الحاكم في الحكومة الإسلاميّة العالميّة تطبيق حكم الإسلام الأوّلي من خلال جعله لحكم آخر ولائي؛ مثلاً: في مسألة حدّ المطاف بين الكعبة والمقام نفسِها، يقول الإمام الصادق (ع):

أَوَّلُ مَا يُظْهِرُ الْقَائِمُ مِنَ الْعَدْلِ، أَنْ يُنَادِيَ مُنَادِيهِ: أَنْ يُسَلِّمَ

---

(1) قد يكون هذا الأمر مفهوماً من آية ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِاللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ ﴿١٠٦﴾﴾ [سورة يوسف: الآية: 106]. انظر: محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق، ج 11، ص 275، ذيل الآية المذكورة.

(2) نقلت هذه الرواية بسندين مختلفين عن السكوني. انظر: محمد الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، كتاب الطهارة، أبواب التيمّم، الباب 14، الحديث 12، ج 2، ص 984.

أَصْحَابُ النَّافِلَةِ لأَصْحَابِ الْفَرِيضَةِ الْحَجَرَ الأَسْوَدَ والطَّوَافَ[1].

وقد ثبت في محلّه أنّه يمكن للحاكم الإسلامي ـ من خلال جعله للحكم الولائي عند فرض التزاحم في مقام تطبيق الأحكام ـ أن يطبّق أكثر أحكام الإسلام وأهمّها في المجتمع الإسلامي[2].

وقد يُثار إشكال الأصيل والبديل هنا أيضاً، لكن ببيان آخر؛ وهو أنّه إذا كان على الحاكم الإسلاميّ أن يوفّر دائماً المناخ لإمكانيّة تطبيق أحد الأحكام الإسلاميّة عن طريق جعله للحكم الحكومتي، فعند ذلك سيكون من الواضح والجليّ أنّ هذا الحكم ليس من أحكام الإسلام الثابتة. وفي الردّ على هذا الإشكال نقول: ـ مضافاً إلى الإجابات التي أجبنا بها حول الحكم الأصيل والبديل ـ يمكننا أيضاً أن نشير إلى الجواب المذكور في بحث قرينة «مصداق العدالة الزمنيّة» والذي ذكر في مسألة مشابهة[3].

وأمّا بناءً على الاحتمال الثالث ـ أي عدم كفاية الحكم في تلبية حاجات عصر الحكومة الإسلاميّة العالميّة ـ فمن الممكن تسرية الانتقادات التي أثيرت بحقّ الاحتمال الثاني إلى هذا الاحتمال أيضاً. واعتبار صحّة ادعاء القرينة مشروطة بالأمور التالية:

1 ـ أن يحرز الفقيه الآن أنّ هذا الحكم لا فاعليّة له في الحكومة الإسلاميّة العالميّة.

---

(1) محمد محمدي الريشهري، **حج وعمره در كتاب وسنت**، مصدر سابق، ص 288، الحديث 502، نقلاً عن: محمد بن يعقوب الكليني، **الكافي**، مصدر سابق، ج 4، ص 412، ح 1.

(2) انظر: الفصل الأول من هذا الكتاب، القسم 1، العنوان (3 ـ 4 ـ 3)، نظريّة التزاحم الحفظي في التطبيق.

(3) انظر: الفصل الثاني من هذا الكتاب، قرينة «مصداق العدالة الزمنيّة»، العنوان 6.

2 ـ أن لا يكون الشارع قد وضع حكماً بديلاً عنه؛ بحيث يكون الحكم البديل هو الفاعل في الحكومة الإسلاميّة العالميّة.

3 ـ أن لا يكون بمقدور الحاكم الإسلامي توفير الفاعليّة لذلك الحكم عن طريق جعله لحكم ولائيّ آخر.

ومع غضّ النظر عن هذا، فقد أشير في العديد من الروايات إلى حصول تفتّق مذهل للعلم في عصر ظهور إمام العصر والزمان[1].

---

(1) كما جاء عن الإمام الصادق (ع): «الْعِلْمُ سَبْعَةٌ وعِشْرُونَ حَرْفاً، فَجَمِيعُ مَا جَاءَتْ بِهِ الرُّسُلُ حَرْفَانِ، فَلَمْ يَعْرِفِ النَّاسُ حَتَّى الْيَوْمِ غَيْرَ الْحَرْفَيْنِ، فَإِذَا قَامَ قَائِمُنَا أَخْرَجَ الْخَمْسَةَ والْعِشْرِينَ حَرْفاً، فَبَثَّهَا فِي النَّاسِ، وضَمَّ إِلَيْهَا الْحَرْفَيْنِ، حَتَّى يَبُثَّهَا سَبْعَةً وعِشْرِينَ حَرْفاً». (محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، مصدر سابق، ج 52، ص 336)؛ وكذا ما ورد عن الإمام الباقر (ع): «إِذَا قَامَ قَائِمُنَا وَضَعَ يَدَهُ عَلَى رُؤُوسِ الْعِبَادِ فَجَمَعَ بِهَا عُقُولَهُمْ وكَمُلَتْ بِهَا أَحْلامَهُمْ» (المصدر نفسه، 328).

الفصل الثاني

قرائن التغيير العامّة

القرينة العامّة الموجودة في الرواية لمعرفة تغيّر الحكم هي عبارة عن وجود أمر متعلّق بموضوعٍ كلّي، يمكن من خلاله إثبات تغيّر الأحكام المرتبطة بذلك الموضوع الكلّي؛ فعلى سبيل المثال: يُذكر أنّ ثمة قرينة عامّة في المسائل الاجتماعيّة أو السياسيّة تفيد بأنّ أحكامها متغيّرة.

والقرائن العامّة المطروحة هنا، قد تتداخل على نحو العموم والخصوص مطلقاً، أو من وجه، بل قد تكون النسبة بينها التساوي. والسبب في ذلك يعود إلى أنّ ملاك قرينيّة كلّ واحدة منها مختلفة عن الأخرى. ومن هنا قد يدّعى في محلّ اجتماعها ملاكات عدّة للقرينيّة. وقبل الدخول في بحث القرائن العامّة، من المفيد التعرّض لبعض النقاط:

النقطة الأولى: أنّنا عندما نبحث في كلّ واحدة من هذه القرائن، قد نصل إلى نتيجةٍ من هذه النتائج الثلاث الآتية:

1 ـ أن تكون القرينة المبحوث عنها صحيحة، ويمكن بالتالي إثبات كون الأحكام المتعلّقة بموضوعها ظرفية.

2 ـ أن لا يوجد أيّ دلالة على كون الأحكام المتعلّقة بموضوعها ظرفية.

3 ـ أنّ القرينة المبحوثة وإن لم تكن دلالتها تامّة على كون الأحكام المتعلّقة بموضوعها ظرفية، إلّا أنّها تبعث على تبديل الأصل الأوّلي الإثباتي في تلك الأحكام من أصل الثبات إلى أصل التغيّر.

والفرق بين النتيجة الأولى والثالثة، هو أنّ القرينة الأولى تعدّ حجّة ودليلاً تامّاً على كون الأحكام المتعلّقة بموضوعها ظرفية؛ بحيث إذا خالفها دليل آخر يحصل عندها تعارض بين الدليلين، في حين أنّ القرينة الثالثة ليست حجّة أو دليلاً تامّاً على كونها ظرفية، بل هي المقتضي لذلك فقط. وعليه فإذا أُقيم دليل على خلافها، فعند ذلك لن يؤثر هذا المقتضي أثره، كما لن يكون ثمة تعارض بينهما، بل سيؤدّي ذاك الدليل المخالف إلى عدم فعليّة المقضي الموجود في القرينة المذكورة. وبعبارة أخرى: يتصوّر في القرائن العامّة نوعان من الإدعاءات لكلّ قرينة: النوع الأوّل، هو أن يقال: إنّ أحكام هذا الموضوع متغيّرة، أمّا النوع الثاني فيقول: الأصل الأوّلي في هذا الموضوع هو تغيّر الحكم.

النقطة الثانية: عند القبول بقرينةٍ ما على مستوى ادعاء النوع الأوّل (في حدود الدليل التامّ على التغيّر)، وكذلك القبول بها على مستوى ادعاء النوع الثاني (في حدود مقتضى التغيّر)، فعند ذلك هل سنكون من القائلين بالتفصيل في الأصل الأوّلي؟ ذكرت الإجابة عن هذا السؤال في التنبيه الخامس المذكور في نهاية القول بكون الأصل الأوّلي هو الثبات في الجزء الأول.

النقطة الثالثة: إذا تمّ القبول بقرينة عامّة على التغيّر في موضوع معيّن؛ سواء أكانت على مستوى ادعاء النوع الأوّل، أم على مستوى

ادعاء النوع الثاني، ففي هذه الحالة نسأل: ما هي العلاقة بين هذه القرينة وكون الأصل الأوّلي هو الثبات؟ وفي هذه الصورة، إذا كان الدليل الخاصّ على ثبات حكم من الأحكام موجوداً، فكيف ستكون العلاقة بين ذلك الدليل مع القرينة العامّة في مستوى ادعاء النوع الأوّل، أو مع القرينة العامّة في مستوى ادعاء النوع الثاني؟

يمكن أن تطرح بعض هذه الأسئلة في القرينة الخاصّة على التغيّر أيضاً، وأمّا الإجابة عنها فسوف تأتي في بحث تعارض القرائن.

1. تغيّر الموضوع

ذكرنا في الفصل الأوّل من هذا الكتاب[1] ـ في تفسير الحكم المتغيّر بملاك الموضوع ـ أنّه قد ادّعي ثلاث خصوصيّات للموضوع، والخصوصيّة الأولى هي تغيّر الموضوع. ومن الملاحظ أنّ أكثر أصحاب هذا المدّعى يطرحونه بوصفه كاشفاً عن تغيّر الحكم بدلاً من تغيّر الموضوع، وقد عرضوا هذا المدّعى فقط بعنوانه أحد المحامل المحتملة لتفسير الحكم المتغيّر[2]؛ أي أنّهم طرحوا تغيّر الحكم لتبرير ما نراه من تغيّر بعض الأحكام، إلّا أنّهم سكتوا عن بيان السبيل لكشف تغيّر هذا الحكم، أو أنّهم ذكروا معايير أخرى. والسرّ في هذا الأمر واضح: وهو عدم وجود معنى صريح ومحصّل لتغيّر الموضوع؛ لأنّه يوجد في كلّ موضوع نوع من التغيّر يختلف عن الموضوع الآخر. كما إنّ أصحاب المدّعى لم يوضحوا نوع التغيّر جيداً.

---

(1) انظر: القسم الأول من هذا الكتاب، الفصل الأول، العنوان 3. 2. الرأي الثاني: المتغيّر بملاك نوع الموضوع.

(2) انظر: المصدر نفسه، النقطة الثانية من النقد، الادّعاء الثاني (الحاشية).

وعلى هذا الأساس، لم يكن مراد أصحاب هذا الرأي بيان القرينة العامّة على تغيّر الموضوع للكشف عن تغيّر الحكم، إلّا أنّنا في هذه القرينة لا نقصد غير هذا الأمر.

وعلى أيّ حال، فالمراد من قرينة «تغيّر الموضوع» هو أنّه: إذا كان الموضوع متغيّراً، فالحكم نفسه عندئذٍ سيكون متغيّراً. ومدّعى هذه القرينة ـ تماماً كما ذُكر في مقدّمة البحث ـ على نوعين، النوع الأوّل: الملازمة الكلّية والتامّة بين تغيّر الموضوع وتغيّر الحكم. أمّا النوع الثاني: فهو الملازمة على نحو الأصل الأوّلي؛ أي: إذا كان الموضوع متغيّراً فالأصل الأوّلي عندها هو تغيّر الحكم.

ولا شكّ في أنّ تمسّك الفقهاء بهذه القرينة كان ـ عادةً ـ على نحو تطبيق عنوان «تغيّر الموضوع» في موضوعٍ متغيّر؛ مثل: الحكومة والجهاد.

يقول الشهيد الثاني في البحث عن فروع تشخيص شأن النبي في صدور الحكم عنه:

ومنها قوله (ص): «مَنْ قَتَلَ قَتِيْلاً فَلَهُ سَلْبُهُ»، فقيل: فتوى، فيعمّ، وهو قول ابن الجُنيد. وقيل: تصرّف بالإمامة، فيتوقّف على إذن الإمام. وهو أقوى هنا؛ لأنّ القصّة في بعض الحروب، فهي مختصّة بها[1].

---

(1) زين الدين الجبعي العاملي (الشهيد الثاني)، **تمهيد القواعد**، مصدر سابق، ص 232. ومن المفيد هنا الالتفات إلى نقطتين، الأولى: أنّه لم يكن مراد الشهيد الثاني أن يكون المورد مقيّداً للحكم، بل مراده من هذه النقطة هي جعلها شاهداً على صدور الحكم عن شأن الولاية، ولازم ذلك أن يكون الحكم مختصّاً بمورده فقط. الثانية: الظاهر أنّ مالكاً ـ من بين أهل السنّة ـ قد مال إلى هذا القول أيضاً. لكنّ السبب وراء قبول مالك لهذا القول هو أمور أخرى، كلّها من =

ويقول الإمام الخميني (ره) في بحث بيع السلاح لغير المسلمين، بعد استعراض الأحاديث ذات الصلة:

وبالجملة، إنّ هذا الأمر من شؤون الحكومة والدولة، وليس أمراً مضبوطاً، بل تابع لمصلحة اليوم ومقتضيات الوقت. فلا الهدنة مطلقاً موضوع حكم لدى العقل، ولا المشرك والكافر كذلك. والتمسّك بالأصول والقواعد الظاهريّة في مثل المقام في غير محلّه. والظاهر عدم استفادة شيء زائد ممّا ذكرناه [يعني: ممّا ذكر بأنّ هذه المسألة مرتبطة بالمصالح المتغيّرة بتغيّر الزمن] من الأخبار. بل لو افتُرض إطلاق [في جواز البيع أو منعه] لبعضها يقتضي خلاف ذلك؛ أي يقتضي جواز البيع في ما خيف الفساد وهدم أركان الإسلام أو التشيّع أو نحو ذلك، لا مناص عن تقييده...[1].

أمّا القرافي فيقول في بحث القرائن على تشخيص شأن النبيّ (ص) في صدور الحكم ما يلي:

بعث الجيوش لقتال الكفّار والخوارج ومن تعيّن قتاله، وصرف

= القرائن الخاصّة الاستحسانيّة؛ من قبيل: إذا كان حكم السلب حكماً ثابتاً في الإسلام، فسوف يؤدّي إلى زوال قصد القربة عند المجاهدين، أو أنّه في بعض الأحيان يكون قتل العدو الذي ليس لديه متاع كثير وقيّم أمراً مهمّاً وعاملاً مؤثّراً في انتصار المسلمين، في حين يكون قتل عدوٍّ آخر لديه كثير من المتاع لا أهميّة له. وعند ذلك سيؤدّي هذا الحكم إلى ترغيب المسلمين في قتل العدو غير المهمّ، وترك قتل العدو المهمّ. وأمثال ذلك. وقد أورد الشهيد هذه العلل، لكنّ العلّة الأولى التي ذكرها ـ والتي لم يتمسّك بها مالك ـ هي نفسها التي وردت في المتن. (انظر: أحمد القرافي (شهاب الدين)، **الفروق**، مصدر سابق، ج 1، ص 208، المسألة الرابعة).

(1) روح الله الموسوي الخميني، **المكاسب المحرّمة**، مصدر سابق، ج 1، ص 153.

أموال بيت المال في جهاتها وجمعها من محلّها، وتولية القضاة والولاة العامّة، وقسمة الغنائم، وعقد العهود للكفار ذمّةً وصلحاً، هذا هو شأن الخليفة والإمام الأعظم، فمتى فعل صلّى الله عليه [وآله] وسلّم شيئاً من ذلك، علمنا أنّه تصرّف فيه بطريق الإمامة من دون غيرها، ومتى فَصَل... بين اثنين في دعاوى الأموال أو أحكام الأبدان ونحوها بالبيّنات، أو الأيمان والنكولات ونحوها، فنعلم أنّه إنّما تصرّف في ذلك بالقضاء دون الإمامة العامّة وغيرها؛ لأنّ هذا شأن القضاء والقضاة، وكلّ ما تصرّف فيه في العبادات بقوله أو بفعله، أو أجاب به سؤال سائل عن أمرٍ ديني، فأجابه فيه فهذا تصرّف بالفتوى والتبليغ. فهذه المواطن لا خفاء فيها، وأمّا مواضع الخفاء والتردّد ففي بقيّة المسائل [حيث يجب الرجوع إلى قرائنها][1].

ويعرض ـ في تتمّة حديثه ـ المواطن المشكوك فيها، فيعدّد قرائن كلّ واحدة منها؛ مثلاً: يتحدّث عن دليل من يعتبر (وهو المشهور في مذهب مالك) أنّ الحكم في قصّة شكوى هند أنّها من باب القضاء، فيقول: «إنّها دعوى في مال على معيّن، فلا يُدخله إلّا القضاء»[2].

مناقشة

النقطة الأولى: دراسة مجال ادعاء القرينة

هل تعبّر هذه القزينة عمّا تدّعيه على نحو الملازمة الكلّية، أو

---

(1) أحمد القرافي (شهاب الدين)، **الفروق**، مصدر سابق، ج 1، ص 207، الفرق السادس والثّلاثون، المسألة الأولى.

(2) المصدر نفسه، ص 208، المسألة الثالثة.

على نحو الاقتضاء؟ فما هو المدّعى المستفاد من العبارات المنقولة عن الشهيد والإمام الخميني والقرافي؟ وهل المدّعى هو إنكار وجود كلّ حكم ثابت في دائرة الموضوع المتغيّر، أم أنّه يقتصر فقط على اعتبار أنّ الأصل الأوّلي فيها هو تغيّر الحكم؟

يظهر من صريح عبارة الشهيد الثاني، وكذا من ظاهر الكلام الثاني للقرافي (والذي يعبّر عن مشهور المذهب المالكيّ)[1] التمسّك بهذه القرينة في الموارد التي يحتمل فيها الصدور عن شأني الرسالة والحكومة. وفي هذه الموارد تكون القرينة مرجّحاً لصدور الحكم عن شأن الحكومة، لكنّه في الوقت ذاته لا ينفي صدور الحكم الثابت الآخر في دائرة ذلك الموضوع. وبالتالي، يمكن لنا القول: إنّ مدّعاهم اقتضائي، وليس ملازمة كليّة.

نعم، صريح كلام القرافي الأوّل، وكذا ظاهر ذيل كلام الإمام الخميني (ره) يوهم بأنّه على نحو الملازمة الكليّة؛ لأنّه يقول: «بل لو افترض إطلاق لبعضها يقتضي خلاف ذلك، أي يقتضي جواز البيع في ما خيف الفساد وهدم أركان الإسلام أو التشيّع أو نحو ذلك، لا مناص عن تقييده»؛ ما يعني أنّه لا يمكن بتاتاً إعطاء حكم ثابت في مسألة بيع الأسلحة للكفار؛ لا في الجواز، ولا في المنع.

النقطة الثانية: الفصل بين الحكم في الموضوع المتغيّر والحكم المتعلّق بالموضوع المتغيّر

ويمكن الدفاع عمّا ذكر في قرينيّة تغيّر الحكم في حالة واحدة فقط، أمّا في الحالة الأخرى فلا يمكن ذلك. أما الحالة الأولى فهي

(1) لأنّ كلاً من الفقيهين (الشهيد الثاني والقرافي) قال: «إذا وجد احتمال صدور الحكم من شأن الرسالة وغير الرسالة...» ثمّ طرحوا هذه المسائل.

أن يكون الحكم المستفاد من الرواية هو بنفسه الحكم الصادر في الموضوع المتغيّر، وأمّا الحالة الثانية فهي أن يكون الحكم متعلّقاً بالموضوع المتغيّر (ينبغي التدقيق في الاختلاف بين تعبيرَيْ «الحكم في الموضوع المتغيّر» و«الحكم المتعلّق بالموضوع المتغيّر»). ومن المناسب لتوضيح الاختلاف بين هاتين الحالتين، الالتفات إلى الأمثلة التالية:

المثال الأوّل: طبقاً لهذا الفرض وهو أنّ مسألة جواز بيع الأسلحة للمشركين والكفّار ومنعه ـ كما جاء في كلام الإمام الخميني (ره) ـ من المواضيع المتغيّرة، وعليه نرجو ملاحظة هذه الروايات:

1 ـ «عَلِيُّ بْنُ جَعْفَرٍ فِي كِتَابِهِ، عَنْ أَخِيهِ مُوسَى (ع) قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ حَمْلِ الْمُسْلِمِينَ إِلَى الْمُشْرِكِينَ التِّجَارَةَ؟ قَالَ: إِذَا لَمْ يَحْمِلُوا سِلاحاً فَلا بَأْسَ»[1].

2 ـ «عَنْ أَبِي الْقَاسِمِ الصَّيْقَلِ، قَالَ: كَتَبْتُ إِلَيْهِ: أَنِّي رَجُلٌ صَيْقَلٌ أَشْتَرِي السُّيُوفَ وَأَبِيعُهَا مِنَ السُّلْطَانِ. أَجَائِزٌ لِي بَيْعُهَا؟ فَكَتَبَ (ع): لَا بَأْسَ بِهِ»[2].

3 ـ «عَنْ هِنْدٍ السَّرَّاجِ، قَالَ: قُلْتُ لأَبِي جَعْفَرٍ (ع): أَصْلَحَكَ اللَّهُ إِنِّي كُنْتُ أَحْمِلُ السِّلاحَ إِلَى أَهْلِ الشَّامِ فَأَبِيعُهُ مِنْهُمْ. فَلَمَّا أَنْ عَرَّفَنِيَ اللَّهُ هَذَا الأَمْرَ [يعني: حقانيّة التشيّع، أو مخالفة أهل الشام للإمام]، ضِقْتُ بِذَلِكَ وقُلْتُ لا أَحْمِلُ إِلَى أَعْدَاءِ اللَّهِ. فَقَالَ: احْمِلْ إِلَيْهِمْ فَإِنَّ اللَّهَ يَدْفَعُ بِهِمْ عَدُوَّنَا وَعَدُوَّكُمْ ـ يَعْنِي

---

(1) محمد الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، مصدر سابق، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، باب 8، الحديث 6.

(2) المصدر نفسه، الحديث 5.

الرُّومَ ـ وَبِعْهُمْ، فَإِذَا كَانَتِ الْحَرْبُ بَيْنَنَا، فَلا تَحْمِلُوا، فَمَنْ حَمَلَ إِلَى عَدُوِّنَا سِلاحاً يَسْتَعِينُونَ بِهِ عَلَيْنَا؛ فَهُوَ مُشْرِكٌ»[1].

وهنا نرى أنّ الرواية الأولى منعت بيع السلاح للمشركين على نحو الإطلاق، في حين أجازت الرواية الثانية ذلك على نحو الإطلاق أيضاً. كما إنّ في الرواية الثالثة حكمين: الحكم الأوّل: جواز بيع الأسلحة (بل الأمر بالبيع) لأهل الشام، والآخر: حرمة بيع الأسلحة لهم إذا نشبت الحرب بينهم وبين الإمام (ع) وأصحابه. وعليه، فيوجد في هذه الروايات الثلاث أربعة أحكام مختلفة. ومن الملاحظ أنّ إطلاق الرواية الأولى والثانية مقيّد بالحكم الرابع، وأما الحكم الثالث فلا سنخيّة له أساساً مع الأحكام الثلاثة الأخرى حتّى يقيّد بالحكم الرابع. بل تكشف عن حكمٍ بيّنه الإمام (ع) طبقاً لملاك جواز بيع الأسلحة لغير المسلمين وحرمته في زمنه هو. وعندما يعود مفاد الحكم الأوّل والثاني إلى مفاد الحكم الرابع، يمكن القول عندها: إنّنا نستفيد من مجموع هذه الروايات الثلاث حكمين متعلّقين ببيع الأسلحة لغير المسلمين: أحدهما صدر في وضع ذلك الزمان الخاصّ (يعني: حكم في موضوع متغيّر)، والآخر على نحو الحكم الكلّي يتعلّق ببيع الأسلحة في الأوضاع المتغيّرة للزمان. والأوّل منهما حكم متغيّر، بينما الثاني حكم ثابت (أي حكم متعلّق بموضوع متغيّر).

المثال الثاني: وهذا المثال مرتبط بالموارد التي نعتبر فيها معاهدة الصلح وشروطها من المواضيع المتغيّرة. لذا ينبغي ملاحظة الروايتين التاليتين:

1 ـ «فقال رسول الله (ص) [لعلي (ع)]: اكتب: هذا ما صالح عليه

---

(1) المصدر نفسه، الحديث 2.

محمّد بن عبد الله، سهيل بن عمرو؛ اصطلحا على وضع الحرب على الناس عشر سنين...»[1].

2 ـ «وَلا تَدْفَعَنَّ صُلْحاً دَعَاكَ إِلَيْهِ عَدُوُّكَ وَلِلَّهِ فِيهِ رِضاً»[2].

نرى في الرواية الأولى أنّ صلح الحديبيّة انعقد لمدّة عشر سنوات، فهل هذا القيد هو قيد حكم الإسلام؟ كما نرى في الرواية الثانية أنّ أصل الصلح مرغوب به عندما يكون لمصلحة الإسلام والمسلمين، ومن الواضح أنّ هذه المصلحة أمرٌ متغيّر. وعليه فالحكم الأوّل «حكم في الموضوع المتغيّر»، بينما الحكم الثاني «حكم يتعلّق بالموضوع المتغيّر».

المثال الثالث: إذا ما كان مقدار الجزية والضريبة المتوجّبة على أهل الكتاب عبارة عن موضوع متغيّر. وعليه فلا بدّ من التدقيق في الروايتين التاليتين:

1 ـ «عَنْ مُصْعَبِ بْنِ يَزِيدَ الأَنْصَارِيِّ، قَالَ: اسْتَعْمَلَنِي أمير المؤمنين (ع) وأَمَرَنِي أَنْ أَضَعَ عَلَى الدَّهَاقِينِ الَّذِينَ يَرْكَبُونَ الْبَرَاذِينَ وَيَتَخَتَّمُونَ بِالذَّهَبِ عَلَى كُلِّ رَجُلٍ مِنْهُمْ ثَمَانِيَةً وَأَرْبَعِينَ دِرْهَماً، وَعَلَى أَوْسَاطِهِمْ وَالتُّجَّارِ مِنْهُمْ عَلَى كُلِّ رَجُلٍ مِنْهُمْ أَرْبَعَةً وَعِشْرِينَ دِرْهَماً وَ...»[3].

2 ـ «عَنْ زُرَارَةَ، قَالَ: قُلْتُ لأَبِي عبد الله (ع): مَا حَدُّ الْجِزْيَةِ عَلَى أَهْلِ الْكِتَابِ؟ وَهَلْ عَلَيْهِمْ فِي ذَلِكَ شَيْءٌ مُوَظَّفٌ لا يَنْبَغِي

---

(1) محمد بن إسحاق (ابن هشام)، **السيرة النبوية**، دار إحياء التراث العربي، لا مكان، 1421هـ.ق، ج 3، ص 346؛ محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الطبري**، مصدر سابق، المجلّد الأوّل، الجزء 2، ص 634.

(2) **نهج البلاغة**، الكتاب 53.

(3) محمد بن الحسن (الشيخ الطوسي)، **الاستبصار**، مصدر سابق، ج 2، ص 54.

أَنْ يَجُوزوا إِلَى غَيْرِهِ؟ فَقَالَ: ذَلِكَ إِلَى الإِمَامِ يَأْخُذُ مِنْ كُلِّ إِنْسَانٍ مِنْهُمْ مَا شَاءَ عَلَى قَدْرِ مَالِهِ وَمَا يُطِيقُ...»[1].

إنّ موضوع كلا الروايتين هو مقدار الجزية، لكنّ الحكم في الرواية الأولى «حكم في مقدار الجزية»، في حين أنّ الحكم في الرواية الثانية «حكم يتعلّق بمقدار الجزية». والحكم الثاني هو حكم الإسلام الثابت، في حين أنّ الحكم الأوّل هو تطبيق ذلك الحكم في زمن الإمام علي (ع).

ومن خلال هذه الأمثلة الثلاثة يتّضح لنا أنّ الموضوع المتغيّر لا يصاحبه دائماً حكم متغيّر.

وخلاصة النقطة الثانية هي أنّ «صدور حكم في الموضوع المتغيّر» يختلف عن «صدور حكم يتعلّق بالموضوع المتغيّر». فالحالة الثانية مثل «صدور حكم في مواضيع ثابتة»، والأصل الأوّلي فيها ثبات الحكم، بينما في الحالة الأولى يكون المجال متاحاً لطرح المدّعى في القرينة المذكورة.

النقطة الثالثة: الجمع بين مدّعى القرافي والإمام الخميني

ذكرنا في النقطة الأولى أنّ صريح كلام القرافي، وكذا ظاهر ذيل كلام الإمام الخميني موهم بادّعاء وجود ملازمة كلّية بين كون الموضوع حكومتيّاً وتغيّر الحكم. أمّا الآن وبعد توضيح النقطة الثانية من النقد، سوف نحاول إصلاح ذلك الكلام، بالقول إنّ كلا القولين يدّعي الملازمة الكليّة في خصوص «الحكم في الموضوع المتغيّر» فقط، من دون ادّعائها في «الحكم المتعلّق بالموضوع المتغيّر»؛ ذلك لأنّ مراد الإمام الخمينيّ أنّ حكم الإسلام في بيع الأسلحة مقيّد

(1) المصدر نفسه، ص 53.

بالمصالح المتغيّرة، وأنّ تحديد المصلحة يقع على عاتق الحاكم الإسلامي. وعلى ضوء ذلك، تنقسم أحكام هذا الموضوع إلى قسمين: الأول حكم الإسلام الثابت في أنّ جواز البيع مقيّد بوجود مصلحة، كما إنّ حرمة البيع مقيّدة بوجود مفسدة. والآخر هو الحكم الولائيّ الصادر عن الحاكم الإسلامي في تطبيق المصلحة والمفسدة. وبعبارة أخرى: أحدها «حكم متعلّق بالموضوع المتغيّر»، بينما الآخر «حكم في الموضوع المتغيّر». وكذا كلام القرافي ظاهرٌ أيضاً في «الحكم في الموضوع الحكومتي»، وليس في «الحكم المتعلّق بالموضوع الحكومتي».

والتأكيد على الفرق بين هاتين الحالتين هو لأجل ادعاء العلمانيّين المسلمين، إذ إنّهم يدّعون ـ بتمسّكهم بهذه القرينة ـ أنّ الإسلام لا يتضمّن أيّ حكم ثابت في مجال الحكم والحكومة. وغرضهم من ذلك هو نفي الحكم الثابت حتّى في حالة «الحكم المتعلّق بالحكومة»[1]. مع أنّنا نرى أنّ الفقهاء لم يتمسّكوا بهذه القرينة إلّا في حالة «الحكم في الموضوع الحكومتي»، وليس في «الحكم المتعلّق بالموضوع الحكومتي».

ولكي يتّضح الأمر جليًّا، ينبغي الالتفات إلى أنّ بين المقامين اختلافاً: فأحدهما مقام الواقع (مقام الثبوت)، بينما الآخر مقام

---

(1) في الحقيقة، تفترض العلمانيّة أن لا يتدخّل الدين «في ما يتعلّق بالحكومة». لكن بالطبع، بعض العلمانيين المسلمين قد يقبل بتدخّل الدين «في ما يتعلّق بالحكومة» في الكليّات وفي تحديد الأهداف العامّة، إلّا أنّهم لا يقبلون أبداً بوجود حكم في ذلك المجال؛ ذلك لأنّ الكليّات والأهداف تعدّ من الأمور الخارجة عن الحكم.

الكشف (مقام الإثبات). وفي مقام الواقع (الثبوت) يمكن القبول بوجود ملازمة كليّة بين «الحكم في الموضوع المتغيّر» و«تغيّر الحكم». بينما في مقام الكشف (الإثبات)، فالمشكلة الأساس تكمن في معرفة الحالة التي ترتبط بحكم هذه الرواية بالذات. وباعتقادنا أنّ كلام الإمام الخميني (ره) وكلام القرافي الأوّل ـ الذي يدّعي وجود ملازمة كلّية بين «الحكم في الموضوع المتغيّر» و«تغيّر الحكم» ـ ناظران إلى مقام الواقع (الثبوت)، في حين أنّ كلام الشهيد الثاني وعبارة القرافي الثانية ناظرتان إلى مقام الكشف (الإثبات). وعليه ـ وطبقاً للعبارات المنقولة عن هؤلاء الفقهاء ـ لا يعود يوجد قولان وادّعاءان في المسألة.

النقطة الرابعة: القرينة الإثباتيّة للتشخيص في الموضوع المتغيّر والحكم المتعلّق بالموضوع المتغيّر

نسعى في هذه النقطة للوصول إلى القرائن الإثباتيّة الكاشفة عن تغيّر الحكم. ومن هنا، فبحثنا ينصبّ على مقام الكشف (والإثبات) فقط من بين المقامين المذكورين في النقطة الثالثة. ونتيجة لذلك، فالأمر الذي يمكن أن يورد في هذا الفصل على أنّه قرينة كاشفة وإثباتيّة ولها الفاعليّة هو ما يمكنه التمييز بين حالتي «الحكم في الموضوع المتغيّر» و«الحكم المتعلّق بالموضوع المتغيّر».

وبهذا البيان يتّضح أنّ «تغيّر الموضوع» ـ بمعناه الشامل لكلتا الحالتين ـ لا يمكنه في حدّ ذاته أن يكون قرينة عامّة تثبت وضعيّة تغيّر الحكم، إلّا إذا تمكنّا ـ بطريقة أو أخرى ـ من حلّ مشكلتنا في مقام الإثبات والكشف بين هاتين الحالتين. وسنعمل في النقطة الخامسة على بيان الحلّ لهذه المشكلة.

النقطة الخامسة: الأصل الأوّلي عند الشكّ في وجود القرينة الإثباتيّة

إذا ما أحرزنا من خلال قرينة أخرى أنّ حكم الرواية «حكم في الموضوع المتغيّر»، عندها سنعلم أنّنا أمام حكم متغيّر. وكذلك الأمر إذا أحرزنا من خلال قرينةٍ معيّنة أنّ حكم الرواية «حكم متعلّق بالموضوع المتغيّر»، فسوف نعلم أنّنا أمام حكم ثابت؛ ذلك لأنّ الأصل الأوّلي فيه هو الثبات. أما إذا كان لدينا شكّ في حكم الرواية على أيّ حالة هو؟ فما هي وضعيّة الحكم عندئذٍ؟ وفي الواقع، كلّ من وضعيّة «الحكم في الموضوع المتغيّر» و«الحكم المتعلّق بالموضوع المتغيّر» واضحة لنا من الناحية الكُبرويّة، لكن إذا كان شكّنا فيها من الناحية الصغرويّة، ولم نعلم تحت مصاديق أيٍّ منهما يندرج الحكم المستخرج من هذه الرواية، فما هي وظيفتنا حينئذٍ؟ وهل تغيّر الموضوع يؤدّي إلى أن يكون الأصل الأوّليّ فيها صدور الحكم في الحالة الأولى؟

إنّ ما يدّعيه الشهيد الثاني في كلامه، وكذا القرافي في عبارته الثانية ـ الذي نقله عن مشهور مذهب مالك ـ يجيب عن هذا السؤال بالإيجاب، والحال أنّ هذا الادّعاء باطل؛ وذلك لإشكالين:

الإشكال الأوّل: إنّ أدلّة كون الأصل الأوّلي هو الثبات شاملة أيضاً لهذا الشكّ. نعم، إذا أحرزنا أنّ حكم الرواية صادر في الحالة الأولى (يعني: في «الموضوع المتغيّر» وليس «متعلّقاً بالموضوع المتغيّر»)، عند ذلك لن يكون أصل الثبات جارياً في هذه الحالة، لكنّ محلّ النزاع إنّما هو في الموارد التي لم نحرز فيها هذا الأمر.

الإشكال الثاني: إنّ الادعاء المذكور هو مصادرة على المطلوب؛ وذلك لأنّه يرى أنّ مدركه صدور الحكم في الحالة الأولى؛ يعني: بما أنّه أحرز أنّ الحكم هو «في الموضوع المتغيّر»

لا أنّه «متعلّق بالموضوع المتغيّر»، فقد اعتبر أنّ الحكم صادر من حيث التبليغ، ولم يصل إلى هذه النتيجة بناءً على فرض الشكّ ووجود كلا الاحتمالين.

الدفاع عن ادّعاء القرينة: نجد في مثال موضوع المسائل الحكوميّة أنّ مجموع الأحكام الولائيّة «في المسائل الحكومتيّة» الصادرة عن النبي لا تقلّ ـ إن لم تكن أكثر ـ عن الأحكام الصادرة عن شأن الرسالة والتي تتعلّق «بالمسائل الحكومتيّة» أيضاً. وهذا الأمر يبعث على نقض ما استدلّ به لكون الأصل الأوّلي هو الثبات (أي الإطلاق المقامي وارتكاز المتشرّعة في موضوع المسائل الحكومتيّة). وفي هذه الحالة، إذا لم ندّعِ أنّه ينبغي أن يتغيّر كلّ من دليلي الإطلاق المقامي وارتكاز المتشرّعة ـ من كونهما دليلين على ثبات الحكم إلى كونهما دليلين على تغيُّره؛ بسبب كثرة الأحكام الولائيّة ـ فعلى الأقل يمكننا أن ندّعي أنّه لا يوجد أصل أوّلي في هذه الموارد.

الجواب على الدفاع عن ادعاء القرينة:

أوّلاً: إنّ الفكرة القائلة بأنّ «مجموع الأحكام الولائيّة للنبي (ص) أكثر من الأحكام الصادرة عن شأن الرسالة في ما يرتبط بالمسائل الحكومتيّة»، هي مجرّد ادّعاء ليس إلّا؛ ذلك لأنّ أحاديث النبي والأئمة الأطهار (ع) ـ التي تتحدّث عن المسائل الحكومتيّة، والتي صدرت عن شأن التبليغ، وتشتمل على حكم ثابت ـ هي عبارة عن مجموعتين: الأولى: هي مجموعة الأحاديث التي تبيّن بشكل مباشر وبدلالتها المطابقيّة حكماً كلّياً ثابتاً يتعلّق بالحكومة؛ من قبيل روايات ولاية الفقيه. والثانية هي مجموعة الأحاديث التي تكون دلالتها المطابقيّة حكماً ولائيًا، بينما يكون مدلولها الالتزامي حكماً كليًا يتعلّق بموضوع ذلك الحكم الولائي؛ من قبيل الأحكام الولائيّة التي أعطاها الإمام عليّ (ع) لمالك الأشتر، فعلى الرغم من كونها

أحكاماً ولائيّة مختصّة بذلك العصر، إلّا أنّنا نستطيع أن نستخرج بعض الكليّات منها باعتبار كونها حكم الإسلام الثابت المتعلّق بذلك الموضوع. وأمّا طريقة استخراج هذه الأحكام الكليّة الثابتة، فيكون: إمّا عن طريق ظهورات الدلالة الالتزاميّة، أو عن طريق إلغاء الخصوصيّة، أو من خلال تنقيح المناط بدليل مناسبات الحكم والموضوع، أو من خلال أمور أخرى تكون داخلة ضمن الاستظهار العرفي، ولا شكّ في أنّ طرح هذه الأمور خارج عن محلّ الكلام.

من هنا فإنَّ «الحكم المتعلّق بالمسائل الحكومتيّة» ليس فقط عُرِضَ بصورة مستقلّة، بل هو موجود إلى جانب كثيرٍ من «الأحكام الولائيّة» أيضاً. وبالتالي، فمن غير الصحيح القول إنّ مجموع الأحكام الولائيّة كثيرة إلى حدّ تثبت ادّعاء هذه القرينة.

ثانياً: إنّ الملاك الأصلي هنا ليس القلّة والكثرة. وقد سبق لنا في الفصل الثاني ـ ضمن ذكر الأدلّة على كون الأصل الأوّلي هو الثبات ـ أن رفضنا ذلك، ولم نقبل بقاعدة «حمل الفرد المشكوك على الغالب لو دار الأمر بين الكلّي الغالب والنادر». وإن أريد التمسّك في بحثنا هذا بقاعدة «حمل الفرد المشكوك على الغالب»، فعندها ستكون الإجابة واضحة وجليّة. أمّا إن أُريد من خلال هذه الأغلبيّة المدّعاة، أن يُدّعى ارتكاز المتشرّعة أو ارتكاز الثبات، فنجيبه عندئذٍ بأنّ الغالبيّة لوحدها لا تؤدّي إلى كون الارتكاز هو في التغيّر. فمن بين الشواهد الستة التي ذكرناها على تأييد ارتكاز الثبات، في الدليل العاشر على كون الأصل الأوّلي هو الثبات[1]، لم يكن أيّ منها مبنيّاً على أغلبيّة الأحكام الصادرة من شأن

---

(1) انظر: هذا الكتاب، القسم الأول، الفصل الثاني، العنوان (3. 10. 2.) شواهد الارتكاز في الإطلاق المقامي.

الرسالة، حتّى تنتقض من خلال ادّعاء غلبة الأحكام الولائيّة في هذا المجال.

ثالثاً: إنّ ادّعاء هذا الإشكال منحصر في «موضوع المسائل الحكوميّة» فقط، ومن الواضح أنّ هذا العنوان أخصّ من عنوان «الموضوع المتغيّر». إذ إنّ عنوان «الموضوع المتغيّر» ينقسم إلى عناوين متغيّرة أكثر جزئيّة، ينبغي أن يُبحث كلّ جزء منها على حِدة. وعندما يُجعل عنوان «الموضوع المتغيّر» ملاكاً لتغيّر الحكم، ينبغي عند ذلك النظر إليها من زاوية تغيّر الموضوع فقط، وبالتالي لا يمكن لخصوصيّات العناوين الأكثر جزئيّة أن تكون كاشفة عن وجود تلك الخصوصيّات في العنوان الأعمّ.

وخلاصة التحقيق في قرينة «تغيّر الموضوع» العامّة، هي القول إنّ هذه القرينة لا يمكن أن تكون كاشفة عن تغيّر الحكم. نعم، كلّما أحرزنا أنّ حكم الرواية هو «حكم في الموضوع المتغيّر» وليس «الحكم المتعلّق بالموضوع المتغيّر»، استطعنا أن نصل إلى أنّ الحكم متغيّر أيضاً، ولكنّ هذا الإحراز لا يحصل من تغيّر الموضوع فقط؛ بل لا بدّ من الرجوع إلى القرائن الأخرى.

2. عَرَضيّة الموضوع

إنّ الخاصيّة الثانية للموضوع في تفسير «المتغيّر لملاك نوع الموضوع» عبارة عن «عرضيّة الموضوع». والقرينة العامّة التي سنعرضها هنا للكشف عن تغيّر الحكم هي كذلك.

والذي تدّعيه قرينة «عرضيّة الموضوع» هو أنّ الأحكام المتعلّقة بالأمور العرضيّة في الدين، ليست ثابتةً ولا أبديّة، بل هي أحكام ظرفية ومتغيّرة وترتبط بالأوضاع والظروف الخاصّة لعصر صدور الحكم. ويقول الدكتور سروش حول الفرق بين الذاتي والعرضي:

إنّ الأمور الماهويّة والجوهريّة للدين هي عبارة عن التعاليم التي كان النبي ملزماً ببيانها في كلّ مكان وفي كلّ بيئة وزمان. بينما أمور الدين العرضيّة هي تلك المقتضيات الثقافيّة والبيئيّة والاجتماعيّة والتاريخيّة التي تترك بصماتها على كيفيّة تبليغ الرسالة، فتصبغها بلون معيّن، وتضفي عليها رائحةً ثقافيّة واجتماعيّة وبيئيّة خاصّة؛ بحيث لو بُعث النبي وظهر في محيط آخر لاختلف بيانه وتغيّرت كيفيّة إبلاغه[1].

مناقشة

النقطة الأولى: التفريق بين مقامَيْ الثبوت والإثبات

نقول هنا كما قلنا في قرينة «تغيّر الموضوع»: ثمة فرق بين مقام الواقع (الثبوت) وبين مقام الكشف (الإثبات). وإذا فسّرنا الذاتيّ والعرضي في الدين بما فسّره الدكتور سروش، فكلامه صحيح في مقام الواقع (الثبوت)، والملازمة الكليّة فيه مقبولة[2]؛ لكن ماذا بالنسبة إلى مقام الكشف (الإثبات)؟

وبعبارة أخرى: من الناحية الكُبرويّة نجد أنّ وضعيّة الذاتي والعرضي للدين واضحة. ولكن عندما يكون لدينا شكّ من الناحية

---

(1) عبد الكريم سروش، **مدارا ومديريت**، مصدر سابق، ص 5 ـ 6؛ وكذا انظر: المؤلف نفسه، **بسط تجربه نبوى**، موسسه فرهنگى صراط، طهران، 1378هـ.ش، ص 29 ـ 82.

(2) لأنّ هذه الصحّة هي ما يقتضيه تعريف الذاتي والعرضي؛ أي أنّها قضيّة ضروريّة بشرط المحمول، وقد ذكر مراراً أنّ هذا الكلام إنّما ذكر في أغلب الأحيان على نحو بيان الشأن الثبوتي، في حين أنّ الغرض الذي لم يذكر هو ذلك الشأن الإثباتي.

الصُغرويّة، فلا نعلم هل موضوع حكم الرواية من الأمور العرضيّة للدين أم من الأمور الذاتيّة، فهل يمكن الاعتماد على هذه القرينة عندئذٍ؟ بالطبع لا. ومن هنا، فالسؤال الأساس إنّما هو في الفرق بين الذاتي والعرضي، وفي المعيار الذي يصلح أن يكون كاشفاً؛ بحيث يمكنه التفريق بين الذاتي والعرضي.

النقطة الثانية: التفريق بين الحكم في الموضوع العرضي، والحكم المتعلّق بالموضوع العرضيّ

قد يُدّعى أنّ تعابير من قبيل: «المقتضيات الثقافيّة والبيئيّة والاجتماعيّة والتاريخيّة»[1] في كلمات أصحاب هذا المدّعى تمثّل معياراً كاشفاً وإثباتيّاً؛ أي أنّ كلّ ما يرتبط بهذه الأمور يعتبر من الأمور العرضيّة للدين، أو على الأقلّ يكون الأصل الأوّلي فيها أنّها من الأمور العرضيّة للدين، لكنّ هذا الكلام باطل أيضاً، تماماً كالإشكال المشابه له والذي طرح في قرينة «تغيّر الموضوع»؛ وذلك لما يلي:

الإشكال الأوّل: إنّ ارتكاز الثبات في دليل الإطلاق المقامي، وكذا ارتكاز المتشرّعة ـ اللذين يعتبران المدرك الأساس في كون الأصل الأوّلي هو الثبات ـ يشتملان على مسائل مرتبطة بالثقافة والبيئة، والمجتمع أيضاً. وقد تمّ توضيح شمول هذا الارتكاز في ما مرّ في الأبواب السابقة[2].

الإشكال الثاني: يوجد فرق أيضاً بين الحالتين؛ أي: بين «الحكم الصادر في المقتضيات البيئيّة والاجتماعيّة والتاريخيّة»، وبين

---

(1) انظر: المصدر نفسه.

(2) انظر: هذا الكتاب، ج 1، الفصل الثاني، العنوان 3. 10. 1.

«الحكم الصادر حول المقتضيات البيئيّة والاجتماعيّة والتاريخيّة». فإذا نظرنا من الناحية الكبرويّة نجد أنّ الحكم في الحالة الأولى متغيّر، وأمّا في الحالة الثانية فمشمول ـ كالحكم في سائر الموضوعات ـ لأصل الثبات، ولن يكفي بالتالي التمسّك بـ «كون الموضوع خاضعاً للثقافة والمحيط والمجتمع والتاريخ» لإثبات الحالة الأولى؛ لأنّ «كون الموضوع خاضعاً للثقافة والمحيط والمجتمع والتاريخ» جامع بين كلتا الحالتين، ووجود الجامع لا يمكن أن يكون كاشفاً عن وجود فردٍ معيّن من الجامع.

دفاع عن ادّعاء هذه القرينة: قد يشكل هنا أيضاً أنّ كثرة الأحكام المتغيّرة التي صدرت على أساس المقتضيات الثقافيّة والبيئيّة والاجتماعيّة والتاريخيّة في صدر الإسلام، قد تؤدّي بنا ـ كلّما شككنا في أنّ حكم الرواية كان في الحالة الأولى أم الثانية ـ أن نحكم بكون الأصل الأوّلي هو صدور الحكم في الحالة الأولى.

الرد عن الدفاع:

أوّلاً: من غير المعلوم أن تكون أحكام الحالة الأولى غالبة على أحكام الحالة الثانية.

ثانياً: إنّ غلبة العدد، لا يصلح أن يكون ملاكاً في حمل الفرد المشكوك على الغالب. وتوضيح هذين الأمرين مذكور في الجواب عن الدفاع عن ادعاء قرينة «تغيّر الموضوع»[1].

النقطة الثالثة: السعة المفهوميّة لعناوين الثقافة والبيئة والمجتمع

إنّ عناوين «الثقافة» و«البيئة» و«المجتمع» تتضمّن معاني كبيرة

(1) انظر: هذا الكتاب، القسم الأول، الفصل الثاني، العنوان 1. ما بعد النقطة الخامسة من النقد.

جداً، إلى درجة أنّه قد لا يخرج عن دائرتها أيّ حكم من الأحكام. فإذا أراد أصحاب هذا المدّعى المعنى العامّ لهذه العناوين، فعند ذلك ينبغي أن يكون الدين خالياً من الأحكام في دائرة الأمور الاجتماعيّة[1]، وهذا ما يتنافى مع ضروريّات الدين الإسلاميّ، وعليه، فهذا التالي الفاسد كافٍ لإبطال الملزوم. ولكن إذا كان مرادهم من هذه العناوين معنى آخر ـ وهو ما يشمل المقتضيات الخاصّة بالثقافة والبيئة والمجتمع والتاريخ في عصر صدور حكم معيّن ـ عند ذلك ينبغي القول بأنّه لم يُعرَض أيّ معيار من قبلهم لتمييز هذه الخصوصيّة.

وأقصى ما يمكن أن يُدّعى دفاعاً عن ذلك هو القول: إنّنا إذا أحرزنا من خلال قرينة خاصّة أنّ حكم الرواية كان على أساس المقتضى الخاصّ للثقافة والبيئة والمجتمع والتاريخ، فهو حكم متغيّر. ولكنّ هذا الدفاع يبقى في حدود القرينة الخاصّة، ولا يمثّل دفاعاً عن القرينة العامّة.

وخلاصة التحقيق في القرينة العامّة «عرضيّة الموضوع»: أنّ الكبرى في هذا المدّعى صحيحة في مقام الثبوت، ويمكن تقديمها فقط لتعليل تغيّر الأحكام المتغيّرة؛ ولكن لا يمكن أن تكون بنفسها قرينة إثباتيّة عامّة؛ بحيث تكون كاشفة عن تغيّر الحكم.

ولتقريب الفكرة إلى الأذهان، نعرض مثالين من أبرز الأمور التي ذكرت من قبل أصحاب هذا المدّعى على أنّها أمور عرضيّة للدين، لذا ينبغي الالتفات إلى ما يلي:

المثال الأوّل: هو اللغة العربيّة، فحيث إنّ نبي الإسلام (ص)

---

(1) كما يدّعيه بعض العلمانيين.

كان عربيّاً، وكان مخاطبوه عرباً أيضاً، فمن الطبيعيّ فيما لو افترضنا أنه قد بُعث في قوم آخرين، أن يكون قد تكلّم بلغة أولئك القوم. ومن هنا فكون اللغة التي تحدّث بها هي اللّغة العربيّة يعدّ من المقتضيات الخاصّة ببيئة النبي. يقول الدكتور سروش في هذا الصدد:

من الأمثلة الجليّة والبارزة جدّاً والتي لا يمكن لأحد أن ينكرها، هي أنّ نبي الإسلام (ص) قد بعث في بيئة عربيّة، ولذا كانت لغة الوحي التي نزلت عليه هي العربيّة، وهذا يُعتبر من الأمور العرضيّة للدين، لا من الأمور الذاتيّة له. فالنبيّ كان عربيًّا، وبيئة الوحي كانت عربيّةً، وكذا الذين كانوا حوله يتكلّمون اللغة العربيّة. ولا شكّ في أنّ هذه الخصوصيّة الزمانيّة والمكانية قد صبغت رسالة النبي بلونها، فعرضت تلك الرسالة بلباس عربيّ[1].

ماذا نستنتج من كون اللغة العربيّة أمراً عرضيّاً؟ فهل ينفي ذلك دخولها في دائرة أحكام الإسلام على نحو السالبة الكلّية؛ فيمتنع تقيّد أيّ حكم بها؟، إنّ بطلان هذا الادعاء أوضح من أن يحتاج إلى البحث والتحقيق فيه.

أم هل يدّعي أنّ الأصل الأوّلي في الأحكام هو عدم مدخليّة اللّغة العربيّة فيها؟، لكنّ هذا الأمر أيضاً لا يمكن القبول به على أنّه قرينة عامّة، بل لا بدّ من البحث في كلّ حكم على حِدة. إليكم الروايات التالية:

1 ـ «عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ، عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (ع)، قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ

(1) عبد الكريم سروش، **مدارا ومديريت**، مصدر سابق، ص 4 و5؛ انظر أيضاً: المؤلف نفسه، **بسط تجربه نبوي**، مصدر سابق، ص 63.

الَّذِي لا يَقْرَأُ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ فِي صَلاتِهِ؟ قَالَ: لا صَلاةَ لَهُ إلّا أَنْ يَقْرَأَ بِهَا...»[1].

2 - «عَنْ أَبِي عبد الله (ع) قَالَ: مَنِ اسْتَغْفَرَ اللَّهَ مِائَةَ مَرَّةٍ حِينَ يَنَامُ بَاتَ وَقَدْ تَحَاتَّ عَنْهُ الذُّنُوبُ كُلُّهَا كَمَا يَتَحَاتُّ الْوَرَقُ مِنَ الشَّجَرِ، وَيُصْبِحُ وَلَيْسَ عَلَيْهِ ذَنْبٌ»[2].

3 - «عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ، عَنْ أَبِي عبد الله (ع): أَنَّهُ سَأَلَهُ عَنِ الْمُتْعَةِ كَيْفَ أَتَزَوَّجُهَا وَمَا أَقُولُ؟ قَالَ: تَقُولُ لَهَا: أَتَزَوَّجُكِ عَلَى كِتَابِ اللهِ وسُنَّةِ نَبِيِّهِ كَذَا وكَذَا شَهْراً بِكَذَا وَكَذَا دِرْهَماً...»[3].

4 - «عَنْ أَبِي بَصِيرٍ، عَنْ أَبِي عبد الله (ع): سألته فِي شِرَاءِ الأَجَمَةِ لَيْسَ فِيهَا قَصَبٌ إِنَّمَا هِيَ مَاءٌ؟ قَالَ: يَصِيدُ كَفّاً مِنْ سَمَكٍ. تقولُ: أَشْتَرِي مِنْكَ هَذَا السَّمَكَ ومَا فِي هَذِهِ الأَجَمَةِ بِكَذَا وكَذَا»[4].

ورد في هذه الروايات الأربع قراءة فاتحة الكتاب، والاستغفار، وصيغة عقد المتعة، وعقد البيع. لكنّ مناسبات الحكم والموضوع في كلّ واحدة من هذه الروايات الأربع لها مقتضياتها الخاصّة بها: ففي الرواية الأولى، نرى أنّ قراءة سورة فاتحة الكتاب باللغة العربيّة لها

---

(1) محمد الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، مصدر سابق، **كتاب** الصلاة، أبواب القراءة في الصلاة، الباب 1، ح 1.

(2) المصدر نفسه، أبواب التعقيب، الباب 13، ح 1.

(3) المصدر نفسه، كتاب النكاح، أبواب عقد النكاح وأولياء العقد، الباب 1، الحديث 10.

(4) المصدر نفسه، كتاب التجارة، أبواب عقد البيع وشروطه، الباب 12، الحديث 6.

اعتبارها الواضح جدّاً؛ لأنّه عبّر عن الفعل بالقراءة، كما يعدّ موضوعها من مخترعات الشارع وإنشاءاته، وعليه فهي تندرج تحت الموضوع الشرعي. بينما نجد في الحديث الثاني عدم ورود عبارة القراءة والقول وما شابهها، وإنّما الوارد هو الاستغفار والذي يعني طلب المغفرة، ولكن مع الالتفات إلى قيد «مائة مرّة» نجد أنّ الاستغفار هنا ظاهر بمعنى الذكر اللساني للاستغفار، لكن هل يشترط فيه أن يكون بصيغة «أستغفر الله» أو لا، فلا شكّ في أنّ ظهورها في ذلك أضعف بكثير من «الفاتحة» الواردة في الرواية الأولى. وأمّا روايتا النكاح والبيع، فكلتاهما ظاهرتان في كون العقد عقداً لفظيًّا باللسان، مع فارق أنّ العقد اللفظي الموجود في الرواية الأولى أظهر منه في الرواية الثانية؛ ذلك لأنّ الرواية الأولى تشتمل على قرينتين؛ الأولى: أنّ الراوي سأل: «ماذا أقول؟»، والثانية: أنّ اللّفظ له مدخليّة في النكاح عند جميع الأديان. وهاتان القرينتان غير موجودتين في الرواية الثانية.

وأمّا كون صيغة العقد باللغة العربيّة ـ كما ورد ذلك في نصّ كلام الإمام (ع) في الروايتين ـ فهي أظهر في رواية النكاح منها في رواية البيع. نعم، الأمر كذلك مع غضّ النظر عن الأدلّة الأخرى التي توضح أحكام وشروط النكاح والبيع. وقد وضّحت هذه الأمثلة الأربعة أنّنا لا نستطيع أن نعطي رأياً واحداً عامّاً حول اللّغة العربيّة في كلّ الروايات، وأنّه ينبغي أن نبحث في كلّ رواية على حِدة.

نعم، إذا توصّلنا ـ من مجموع أدلّة عقد البيع ـ إلى عدم وجوب صيغة خاصّة للعقد، وكان المُبْرِز العقلائي كافياً[1]، فسوف نستنتج

(1) مثل: إطلاقات «صحّة المعاملات» و«وجوب الوفاء بالعقود»، مضافاً إلى إحراز صدق العقد والبيع بدون الصيغة الخاصّة. أو دلالة الارتكاز والسيرة غير المردوع =

عندها أنّ الظهور الضعيف الموجود في الرواية الرابعة لم يكن هو المراد. لكنّ التمسّك بذلك يعتبر تمسّكاً بالقرينة الخاصّة غير اللفظية، وليس تمسّكاً بالقرينة العامّة «عرضيّة اللغة العربيّة».

والمثال الثاني، هو تحميل الدية على العاقلة. فإذا ارتكب شخص ما جناية عن طريق الخطأ المحض[1]، وأُثبتت هذه الجناية بالبيّنة[2]، فدية هذه الجناية تقع على عاتق العاقلة، لا على الجاني نفسه[3]. والمراد بالعاقلة هم أقارب الجاني الذكور من جهة الأب[4].

وقد أشكل على هذا الحكم بأنّ تحميل الدية على العاقلة إنّما يعود إلى الثقافة القَبَليّة عند العرب التي كانت سائدة في عصر النبي (ص)، ولكن حيث إنّه لم تعد هذه الثقافة موجودة في المجتمع في هذه الأزمنة؛ إذ أصبحت العائلة منحصرة في الزوجين وأبنائهما فقط، بل حتّى الأب والأمّ لم يعودا ضمن نطاق العائلة، لذا فحكم تحميل الدية على العاقلة لم يعد جارياً في هذه الأزمنة.

ويبدو أنّ أصحاب هذا المدّعى لم يجدوا مثالاً أوضح من هذه المسألة كحكم يعود إلى ثقافة صدر الإسلام؛ بحيث تكون هذه

= عنها على صحّة العقد بدون صيغة خاصّة. انظر: محمد علي التوحيدي، **مصباح الفقاهة**، مصدر سابق، ج 2، ص 32.

(1) وليس عن طريق العمد، أو على نحو شبه العمد.

(2) وليس من خلال الإقرار.

(3) لمزيد من الاطلاع على روايات تحميل الديّة على العاقلة، انظر: محمد الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، مصدر سابق، ج 19، ص 300 ـ 310.

(4) العاقلة: هم الأشخاص الذين بينهم وبين القاتل نسب؛ من قبيل الأخوة والأعمام وأبنائهم، حتّى لو لم يكونوا في زمن القتل من ورثة القاتل. (انظر: حسين مروجي، **اصطلاحات فقهى**، ط 1، نشر بخشايش، قم، 1379هـ.ش، ص 341).

الثقافة قد زالت في هذه الأيام من المجتمع. ومدّعى هذه القرينة أنّ حكم تحميل الدية على العاقلة هو حكم مؤقّت ومرتبط بثقافة خاصّة لتلك الأزمنة، ولا يوجد أيّ سبب للقبول بهذا الحكم في عصرنا الحاضر[1].

ولكي نحقّق في مدّعى هذه القرينة في خصوص المثال المذكور، ينبغي الالتفات إلى أنّ هذا المثال يشتمل على احتمالين:

الاحتمال الأوّل: أنّ هذا الحكم هو حكم ظرفي بناءً على المقتضيات الثقافيّة الخاصّة التي كانت في تلك الأزمنة. وثمة توجيهان لاعتبار هذا الحكم حكماً ظرفياً؛ الأوّل: أنّه كان يُعتبر مصداقاً للعدالة في ذلك العصر، وبالتالي يمكن القول: كان حكم الإسلام في ذلك العصر هو تحميل الدية على العاقلة. والتوجيه الثاني: أنّ حكم الإسلام الثابت كان حكماً آخر ـ كأن يكون الذي يتحمّل الدية هو الجاني ـ لكنّ النبي (ص) جعل هذا الحكم بعنوان كونه حكومتيّاً. أمّا التوجيه الأوّل فسوف يتمّ بحثه مستقلّاً عند البحث في القرينة العامّة «المصداق العرفي للعدالة»[2]. ولكنّنا افترضنا كلا التوجيهين هنا كمثال للاحتمال الأوّل.

الاحتمال الثاني: أن يكون هذا الحكم هو حكم الإسلام الثابت. وأنّ الإسلام أراد من خلال ذلك أن يُحكم العلاقة والنظام العائلي من الطبقة الثانية. وفي الواقع، أجرى الإسلام هذا الحكم كضمانة لحفظ الروابط العائليّة، وجعلها كأداة لشدّ أواصر العلاقة بين الأفراد وبين أقاربهم من الدرجة الثانية. وعليه، فإذا كان القبول

---

(1) سنبحث هذا المثال أيضاً لاحقاً، في قرينة «المصداق العرفي للعدالة»، ولكن ببيان آخر.

(2) الفصل الثاني من هذا الكتاب، العنوان 6.

بمثل هذا الحكم مستبعداً ـ عقلائيًّا ـ في هذه الأيام، فليس لأنّه غير معقول، بل لابتعاد ثقافة المجتمع في عصرنا عن النموذج الثقافي الإسلامي المطلوب، كما أنّ توصية الإسلام في زمننا هذا هي العمل على استبدال ثقافة التفكّك الأسري بثقافة الترابط العائلي المطلوبة، وذلك بدلاً من العمل على تغيير حكم تحميل الدية على العاقلة.

فأيّ الاحتمالين هو الاحتمال الصحيح؟ وما هو الدليل الذي استند إليه أصحاب هذه القرينة لترجيح الاحتمال الأوّل؛ لمجرّد كون الحكم المذكور له ارتباط بثقافة معيّنة؟ وهنا نرى أنّ أصحاب هذه القرينة لم يذكروا أيّ تعليل أو توجيه للترجيح المذكور، بل يمكن القول: إنّ ارتكاز الثبات في الدليل على كون الأصل الأوّلي هو الثبات[1]، شامل لهذه المواضع أيضاً.

3. فرعيّة الموضوع

الخصوصيّة الثالثة التي ذكرت لـ «تغيّر الحكم بملاك نوع الموضوع»، هي «فرعيّة الموضوع». وكون الموضوع رئيساً أو فرعيًّا إنّما هو باعتبار أهداف الدين. فالذي يكون من أهداف الدين الرئيسة هو موضوع رئيس، بينما الذي يكون من الأهداف الفرعيّة للدين هو موضوع فرعي. والمراد أيضاً من كون الهدف فرعيّاً، هو أنّ الله لم يكن يريد التكلّم في هذا الموضوع ابتداءً، ولكنّه إنّما عالجه لأجل الوصول إلى الهدف الأساس. فمثلاً: إذا اعتبرنا أنّ الهدف الأساس والرئيس للدين هو دعوة الإنسان إلى التوحيد وعبادة الله وتأمين السعادة الأخرويّة، فعندئذٍ ستكون مسألة إدارة الشؤون الدنيويّة للمجتمع التي تناط بالحكومة خارجة عن هذا الهدف الرئيس. لكنّنا

---

(1) يعني: الإطلاق المقامي، والارتكاز غير المردوع عنه بثبات الحكم.

من ناحية أخرى، نرى أنّ دور الحكومة الدنيوي مهمّ جدّاً في تأمين السعادة الأخرويّة. ومن هنا، كان لزاماً على الدين ـ أو على الأقل كان الصلاح له ـ التكلّم عن الحكومة أيضاً؛ وذلك من أجل تأمين السعادة الأخرويّة، فتراه يتدخّل في هذا الأمر أيضاً. وحيث عُبّر هنا عن الآخرة بأنّها الموضوع والهدف الرئيس للدين، وعن الحكومة بأنّها الموضوع الفرعيّ للدين؛ إذاً الفرعيّة هنا تعني التبعيّة.

وخاصيّة «فرعيّة الموضوع» قريبة جدّاً من خاصيّة «عرضيّة الموضوع»، إلّا أنّه يوجد اختلاف في نظرة كلّ منهما إلى الموضوع. ففي «فرعيّة الموضوع» لا تتضمّن أبداً المعنى القائل بأنّه لو بُعث النبي (ص) في بلد أو عصر مختلف لما كان خاض في الموضوع الفلاني، أو لما خاض فيه بالأسلوب الذي تعامل به فعلاً. لكنّ هذا المعنى موجود في «عرضيّة الموضوع». وبعبارة أخرى: في فرعيّة الموضوع، نرى أنّ الشارع قد لاحظ هذه الفكرة؛ وهي أنّه لم يكن يريد أن يتحدّث عن الأمر الفلاني بشكل مستقلّ، لكنّه صار مُجبراً أو رأى الصلاح في التحدّث عنه، وذلك من أجل الوصول إلى الهدف الرئيس الذي يرنو إليه. ولا علاقة مباشرة لهذا المعنى بالأوضاع الثقافيّة والاجتماعيّة لزمان أو مكان معيّنين. ففي أيّ زمان آخر، وفي أيّ مكان آخر يبعث فيه النبي (ص)، سيعتبر أنّ ذلك الموضوع من الأهداف الفرعيّة للبعثة. وبالنتيجة لا ينبغي أن يكون كلّ موضوع فرعي موضوعاً عرضيًّا أيضاً.

ومدّعى قرينة «فرعيّة الموضوع» أنّه إذا كان أحد المواضيع يمثّل هدفاً فرعيًّا من أهداف الدين، فالأحكام المرتبطة به تصبح أحكاماً متغيّرة. وهنا أيضاً يمكن أن نتصوّر نوعين من الادّعاء لهذه القرينة. الأوّل: أن يدّعى الملازمة الكلّية والتامّة بين فرعيّة الموضوع وتغيّر

الحكم، والثاني: أن يُعتبر الأصل الأوّلي في الأحكام المرتبطة بالموضوع الفرعي هو تغيّر الحكم.

يقول «بازركان» بعدما بيّن أنّ الهدف الرئيس من الدين هو الدعوة إلى الله والآخرة:

وبناء على ذلك، فمضافاً إلى وظائف النبوّة وهداية الناس وسوقهم إلى الله والآخرة، ـ عندما كانوا يرون مجالاً لمساعدة الناس،سواء في حياتهم الخاصّة أم العامّة ـ ، كانوا يعملون على إصلاح الناس وتعليمهم ودعوتهم إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بل كانوا يبادرون إلى خدمة أبناء النوع الإنساني وتربيتهم انطلاقاً من كونهم مسلمين وموحّدين ومؤمنين. لكن مع كون هذه التعاليم التي كانوا يقدّمونها إلى البشر قيمة ومميزة، إلّا أنّها لاتعتبر جزءاً من الدين والشريعة، وليست مصداقاً للآية ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾[1] أيضاً[2].

ويقول الدكتور سروش بهذا الصدد أيضاً:

الدين إنّما وجد للآخرة؛ بمعنى أنّ الهدف الأصلي هو الآخرة، والدين تابع له، وقد تعرّض الدين للدنيا بمقدار ما كانت مزاحمة للآخرة أو مساعدة في الوصول إليها، فالعناية بالدنيا إنّما كانت للعمل على رفع التزاحم الذي تسبّبه في طريق الآخرة، أو للعمل على تقوية الأمور المساعدة للوصول إليها. وعليه، فالنسبة بين الدنيا والآخرة نسبة مختلفة، وهدف الدين ورسالته شيء آخر. وأصل الدين في هذه النظرة عبارة عن الأمر

---

(1) سورة النجم: الآية 4.

(2) مهدي بازرگان، **آخرت وخدا هدف بعثت انبيا**، مصدر سابق، ص 75 ـ 76.

الذي يؤمّن السعادة الأخرويّة للبشر، لكن بما أنّ طريق البشر لا بد من أن يمرّ من الدنيا، فكان لزاماً عليه أن يعتني بها بهذا المقدار، ويعالج منها ما يمكن أن يكون مزاحماً ومانعاً من الوصول إلى الآخرة، أو ما يمكنه المساعدة على ذلك[1].

وأمّا وجه الدلالة في هذه القرينة على تغيّر الحكم، وكذا انطباق العبارات المذكورة أو عدم انطباقها على هذه القرينة، فقد بحثت وبيّنت في الفصل الأوّل من الكتاب في (العنوان 3. 2. 3.). وعلى كلّ حال، فسوف ننقل هذه القرينة على سبيل الفرض فقط، بغضّ النظر عن العبارات المذكورة، ثمّ نعمل على نقدها.

مناقشة

النقطة الأولى: الفرق بين قرينة «فرعيّة الموضوع» و«عرضيّة الموضوع وتغيّره»

لقد ذكرنا في القرينتين السابقتين أنّه يمكن لـ «تغيّر الموضوع» و«عرضيّة الموضوع» أن تكونا في بعض الحالات صالحتين في مقام التوجيه الثبوتي للحكم المتغيّر، إلّا أنّهما لا يمكن أن تكونا قرينة إثباتيّة وكاشفة لها. وأمّا «فرعيّة الموضوع» ـ بما ذُكر لها من معنى ـ فلا تصلح حتّى للتعليل الثبوتي؛ ذلك أنّه ليس من المهم أن يعرض الدين الإسلامي الهدف الكامن وراء كلامه كلّما تحدّث عن أمر من الأمور، وأنّه من جملة أهدافه الرئيسة أو التبعيّة، بل المهم هو أنّ

---

(1) عبد الكريم سروش، **مدارا ومديريت**، مصدر سابق، ص 191. والتصريح الموجود في عبارة الدكتور سروش ـ في ما يرتبط بالشاهد على ما نقوله ـ أقوى منه في عبارة المهندس بازركان؛ وإن كان يفهم من بعض العبارات الأخرى ـ التي يذكرها في كتابه ـ هذا المعنى بشكل أكيد.

الدين قد تحدّث عنه. وعليه، فالتعريف المذكور عن «فرعيّة الموضوع» لا يخرج الموضوع الفرعي أبداً عن دائرة أحكام الدين.

النقطة الثانية: التفريق في الأهداف الفرعيّة للدين بين الفرعي المؤثر في الهدف الأصلي وبين غيره

إذا أُحرِزَ أنّ أحد المواضيع هو من الأهداف الرئيسة للدين، وأنّ موضوعاً آخر من الأهداف الفرعيّة والتبعيّة له، فعندئذٍ يمكن استنتاج أنّ الموضوع الأوّل مشمول بالدين بشكل كامل وتامّ، بينما تدخّله في الموضوع الثاني إنّما يكون بالمقدار الضروري للوصول إلى الهدف الرئيس؛ فمثلاً: إذا اعتبرنا أنّ الدعوة إلى الله والآخرة هي الهدف الأصلي للدين، وأنّ الحكومة هي الهدف الفرعي والتبعي له، فسوف ندرك عندها أنّه إنّما تدخّل في الحكومة بالمقدار الذي يمكّنه من الوصول إلى هدفه الرئيس.

وبهذا البيان، يمكن القول: إنّ مسائل الموضوع الفرعي تنقسم إلى قسمين: الأوّل: هو القسم الذي يحتاج الدين إلى التدخّل فيه كوسيلة للوصول إلى هدفه الرئيس. أمّا الثاني: فهو الذي يخلو من هذه الخاصيّة.

إنعاش القرينة: إذا اعتبرنا أنّ مسألة ما تندرج تحت القسم الأوّل، فحكمها سيكون مثيلاً للموضوع الرئيس، وسيكون الأصل الأوّلي فيها ثبات الحكم. ولكن إذا اعتبرنا أنّها تندرج تحت القسم الثاني فحكمها سيكون متغيّراً، أو على الأقل قد يقال إنّ الأصل الأوّلي فيها هو التغيّر.

الجواب على الإنعاش: ما هو الملاك الذي يجعلنا نحكم على الحكم الفلاني بأنّه مندرج تحت القسم الثاني؟ فهنا، أيضاً، لم يعط

أصحاب قرينة «فرعيّة الموضوع» أيّ ملاك لذلك[1]. فهم على ما يبدو قد اعتمدوا على «الفرعيّة» نفسها لا غير، مع أنّ «الفرعيّة» تجمع بين القسمين، ومن الواضح أنّ الجامع لا يمكنه أن يكون كاشفاً عن فرد محدّد من أفراده. وبعبارة أخرى: إذا افترضنا أنّ حكم هذين القسمين واضح من جهة الواقع والثبوت (يعني: كان حكم القسم الأوّل مثل الموضوع الرئيس، وكان حكم القسم الثاني متغيّراً، أو أنّ الأصل الأوّلي فيه هو التغيّر)، فمع ذلك تبقى المشكلة الرئيسة في مقام الكشف والإثبات. وعليه فلا يمكن لـ «فرعيّة الموضوع» أن تكون كاشفة عن القسم الثاني، بل ينبغي البحث عن قرينة أخرى.

إنعاش آخر للقرينة: لو افترضنا أنّنا لا نستطيع تحديد ما إذا كان الحكم الفلاني يرتبط بالقسم الأوّل أم بالقسم الثاني، ولكن يمكن لهذا العلم نفسه ـ أي بما هو مندرج تحت موضوع فرعي ـ أن يكون كاشفاً عن القسم الثاني عند الشكّ في أنّه من القسم الأوّل أم الثاني؟ وذلك بالبيان التالي: إنّ احتمال وجود الحكم المتغيّر في الموضوع الفرعي أكبر من احتمال وجوده في الموضوع الأصلي، وكون هذا الاحتمال أكبر يؤدّي بنا إلى أن نعتبر ـ في الموارد التي نشكّ فيها بدخول الحكم الفلاني تحت القسم الأوّل أو الثاني(من الموضوع الفرعي) ـ أنّ الأصل الأوّلي فيها هو التغيّر (وهو الذي يلازم القسم الثاني)، أو على الأقل ينقض كون الأصل الأوّلي فيها هو الثبات (الذي يلازم القسم الأوّل).

والجواب عن الإنعاش الآخر: هو أنّ هذا الفرض لا يمكن تحقّقه؛ وذلك:

---

(1) انظر: عبد الله نصري، **انتظار بشر از دين**، مصدر سابق، ص 67.

أوّلاً: لأنّ السبيل المتوفّر لدينا لمعرفة أهداف الدين هو إمّا النقل أو العقل. ومعرفة أهداف الدين عن طريق النقل تتمّ على نحوين:

الأوّل: أن يبيّن القرآن، أو حديث النبي (ص)، أو الأئمّة الأطهار (ع) هدف الدين. ونشير هنا إلى بعض الأهداف كنموذج على ذلك: التزكية[1]، تعليم الكتاب والحكمة والحقائق التي لم تكن معلومة[2]، إقامة القسط والعدل[3]، تحرير الإنسان[4]، رفع الخلاف[5]، التذكير بالأمور الفطريّة وبما لا يصل إليه الإنسان بعقله[6]، الدعوة إلى الحياة الواقعيّة[7]، وغيرها...[8].

والثاني: أن لا يعرّف الدين موضوعاً من المواضيع على أنّه هدف من أهدافه بشكل مباشر، بل يتدخّل في مجالاته، فيجعل ـ

---

(1) سورة البقرة: الآيتان 129 و151؛ سورة الجمعة: الآية 2: ﴿يُزَكِّيهِمْ﴾.

(2) سورة البقرة: الآية 151: ﴿وَيُعَلِّمُكُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا۟ تَعْلَمُونَ﴾.

(3) سورة الحديد: الآية 25: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ﴾.

(4) سورة الأعراف: الآية 157: ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَٱلْأَغْلَٰلَ ٱلَّتِى كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾.

(5) سورة البقرة: الآية 213: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّۦنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟﴾.

(6) سورة إبراهيم: الآية 52: ﴿هَٰذَا بَلَٰغٌ لِّلنَّاسِ وَلِيُنذَرُوا۟ بِهِۦ وَلِيَعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَا هُوَ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ وَلِيَذَّكَّرَ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿٥٢﴾﴾.

(7) سورة الأنفال: الآية 24: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱسْتَجِيبُوا۟ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾.

(8) نُقِلت هذه الأهداف من كتاب: عبد الله جوادي آملي، **انتظار بشر از دين**، تحقيق وتنظيم: محمد رضا مصطفى پور، ط 3، مركز نشر إسراء، قم، 1384هـ.ش، ص 50 ـ 54.

مثلاً ـ حكماً له. ومجرّد جعل الحكم في أيّ موضوع سيكون علامة على أنّ ذلك الموضوع مندرج تحت أهداف الدين. ولا شكّ في أنّ وجود النحو الثاني يمنع عن أن تكون معرفة أهداف الدين قد تكشف عن خروج أحد المواضيع من دائرة الأحكام الإسلاميّة؛ ذلك أنّ وجود حكم إسلامي في هذا الموضوع سيكون بنفسه كاشفاً عن هدف الدين. وعليه، فوجود أحد الأحكام نفسُه في الموضوع المعيّن باعث على اعتبار ذلك الموضوع من القسم الأوّل؛ وهو ضرورة تدخّل الدين في ذلك الموضوع. ومن هنا، لا يمكن الكشف من خلال هذه القرينة ـ عند الشكّ في وضعيّة ثبات الحكم أو تغيّره ـ عن أنّ الرواية الفلانيّة داخلة في القسم الثاني (أي: ما لا يكون بحاجة أن يتحدّث عنه الدين).

ثانياً: لأنّ دليل العقل في معرفة أهداف الدين هو الدليل نفسه الذي يثبت لزوم بعثة الأنبياء. وهذا هو الأمر نفسه الذي يطرحه المفكّرون المعاصرون بعنوان «توقّعات البشر من الدين»، لكنّ الفرق الرئيس بين دليل لزوم بعثة الأنبياء ودليل توقّع البشر من الدين يمنع أن يكون هذا الدليل مفيداً ومؤثّراً في بحثنا. وذلك الفرق هو أنّ دليل وجوب بعثة الأنبياء يتضمّن مقدّمتين: 1. إنّ البشر يحتاجون إلى الهداية الإلهيّة في أحد مجالات حياتهم. 2. إنّ الحكمة الإلهيّة تقتضي أن يمنحهم الله حاجاتهم تلك[1]. ونجد أنّ هاتين المقدّمتين تشتملان على ضرورة تدخّل الدين في مجالات حاجة البشر، في حين أنّ ما يطرحه المفكّرون العلمانيّون في بحث «ما يتوقّعه الإنسان من الدين» ينظر إلى هذا الموضوع من زاويتين: الأولى ما يجب

(1) انظر: الفصل الثاني من هذا الكتاب، العنوان 4، قرينة «كون الموضوع من المدركات البشريّة».

على الدين أن يقوله، والثانية ما لا ينبغي للدين أن يقوله؛ أي أنّ هذا التوقّع يعيّن حدود مجال الدين إيجاباً وسلباً، خلافاً لدليل «وجوب البعثة» الذي يحدّد حدود مجال الدين الإيجابيّة فقط.

وهنا يدّعي الكاتب أنّ العقل البشري قاصر عن تشخيص امتناع تدخّل الدين في أيّ مجال من المجالات، فضلاً عن قصوره في تشخيص ضرورة تدخّله في أحد المجالات. والدليل على ذلك، أنّ الإنسان إذا أراد أن يتيقّن من حاجته إلى الدين الإلهي في مجال من المجالات، يكفيه أن يدرك عجزه في زاوية من زوايا ذلك المجال، في حين أنّ إحراز عدم الحاجة إلى الدين الإلهي في مجال معيّن، يحتاج إلى أمرين:

1 ـ أن تكون الزوايا المختلفة لهذا المجال منحصرة في الأمور التي يعرفها البشر فقط؛ فلا أمر زائد عليها مرتبط بها.

2 ـ أن تكون المعلومات البشريّة في كلّ هذه الأمور كافية.

لكنّ إحراز هذين الأمرين ـ مع الالتفات إلى إحراز جامعيّتهما أيضاً ـ غير ممكن للبشر[1]. وبغضّ النظر عن ذلك، فحتّى لو أحرز الإنسان أنّه مستغنٍ عن الدين تماماً، فهو إنّما يحرز عدم ضرورة تدخّل الدين لا غير، وليس عدم إمكان ذلك. وعلى هذا الأساس، لا نستطيع أبداً أن نحرز أنّ حكم الرواية الفلانيّة داخل في القسم الثاني من الموضوع الفرعي.

وسوف يأتي توضيح أكثر حول هذا الموضوع في نقد القرينة العامّة «كون الموضوع من المدركات البشريّة».

(1) انظر: الهامش السابق.

والنتيجة هي أنّ البشر يمكنهم أن يكشفوا عن طريق العقل الحدود الضروريّة لتدخّل الدين، لكنّهم عاجزون عن معرفة الحدود التي يمتنع أن يتدخّل الدين فيها.

النقطة الثالثة: إنعاش قرينة فرعيّة الموضوع ونقده

ذكرنا في النقطة الثانية أنّنا لا نستطيع من الناحية الوقوعيّة أن نحرز أنّ حكم الرواية الفلانيّة مرتبط بالقسم الثاني من الموضوع الفرعيّ. ولذا بقي سعيُنا للدفاع عن قرينة «فرعيّة الموضوع» بلا نتيجة. وأمّا في النقطة الثالثة، فسنعمل على الدفاع عنها بطريقة أخرى.

إذا كان لدينا شكّ في ارتباط أحد الأحكام بالقسم الأوّل من الموضوع الفرعيّ أو بالقسم الثاني، نقول عندها: إنّ احتمال وجود الحكم المتغيّر في الموضوع الفرعي أكثر منه في الموضوع الرئيس. وغلبة هذا الاحتمال نفسها، تؤدّي إلى أن نحكم بأنّ الحكم متغيّر في كلّ موطن نعلم فيه أنّ الحكم الفلاني مرتبط بالموضوع الفرعي، لكنّنا لا نعلم أهو من القسم الأوّل من الموضوع الفرعي، أم من القسم الثاني، أو أنّ الأصل الأوّلي فيه هو التغيّر. أو على الأقل، نحكم بأنّ أصل الثبات الأوّلي قد انتقض.

ومع هذا يبقى سعينا المذكور بلا فائدة أيضاً؛ وذلك لما يلي:

أوّلاً: إنّ هذا السعي مبنيّ على الكثرة العدديّة للحكم المتغيّر مقابل الحكم الثابت، وفي أحسن الأحوال يعود هذا الأمر إلى دليل «حمل الفرد المشكوك على الغالب، إذا دار الأمر بين الكلّي الغالب والنادر»، وقد بيّنا في الفصل الأوّل أنّ هذا الدليل ساقط عن الاعتبار.

ثانياً: إنّ الغلبة المطروحة هنا، هي غلبة وجود الحكم المتغيّر في الموضوع الفرعي مقابل وجوده في الموضوع الرئيس، في حين أنّ هذه المسألة لا يمكن أن تكون كاشفة عن كون الحكم المندرج تحت الموضوع الفرعي هو جزءاً من القسم الثاني لا الأوّل.

4. كون الموضوع من المدركات البشريّة

عندما يكون موضوع ما في متناول المعرفة البشريّة، فسوف تكون أحكامه خارجة عن دائرة أحكام الدين الثابتة. ولتوضيح هذه القرينة ينبغي الالتفات إلى المقدمات الآتية:

المقدّمة الأولى: عندما يتمتّع أيّ موضوع بخصوصيّتين وسمتين، فإنّ تدخّل الدين في ذلك الموضوع سيكون ضروريًّا: الخصوصيّة الأولى: هي أن يكون ذلك الموضوع مرتبطاً بسعادة الإنسان، والأخرى: أن لا يكون الاطلاع على هذه الموضوعات ممكناً بالطرق العاديّة. وتعنى هذه المقدّمة بالخصوصيّة الثانية لهذه الموضوعات، وتفترض أنّها دخيلة في سعادة البشر.

وعليه، فالمسائل التي على الدين أن يتناولها هي تلك المسائل الخارجة عن الإدراك العادي للبشر، وهذا ما يتوقّعه البشر من الدين[1].

المقدّمة الثانية: إنّ لازم المقدّمة الأولى هو القول إنّ ما يدخل

(1) ليس لهذه المقدّمة أيّ ارتباط بكلام الملحدين الذين يعتقدون بأنّ الدين وليد جهل البشر.

في المدركات البشريّة وبإمكان الإنسان تحصيله بقدراته العاديّة والانتفاع به، هو خارج عن الموارد التي يتوقّعها البشر من الدين.

المقدّمة الثالثة: عندما يكون موضوع ما خارجاً عن ما ينتظره البشر من الدين، لكن النبي (ص) والإمام (ع) قد تكلّم فيه، فالذي لا ينتظر صدور ذلك من الشارع سوف يعتقد بأنّه خارج عن الدين، وعليه سيرى أنّ هذا الكلام قد صدر عن شأن آخر غير شأن بيان الدين.

المقدّمة الرابعة: توضح المقدّمات السابقة الذكر كبرى القرينة، فإن أحرزنا في الصغرى أنّ موضوعاً من الموضوعات ـ من قبيل الصحّة والطبّ ـ هو بمقدور العلوم البشريّة ـ كما تدّعيه هذه القرينة ـ فإنّها ستخرج تبعاً لذلك من مجال ترقّب صدورها من الدين. ويتحصّل من ذلك، أنّ جميع بيانات النبي والأئمّة (ع) في هذا الصدد خارجة عن نطاق الدين الثابت.

ويمكن أن تُعرض هذه القرينة في مقدّمات أخرى وبيان آخر، ومقدّمات هذا البيان الثاني هي:

المقدّمة الأولى: لقد أجاز الدين تحصيل العلم في بعض الموضوعات من خلال سلوك الطريق العادي والطبيعي (يعني عن طريق غير الوحي)، بل بإمكاننا أن ندّعي أنّ الدين قد حضّ البشر وحثّهم علي طلب العلم.

المقدّمة الثانية: إنّ لازم تجويز الدين لطلب العلم في موضوع معيّن هو اعتقاد الدين بجواز أو مطلوبيّة العمل على طبق النتيجة التي توصّل إليها ذلك العلم، فما بالك فيما إذا وصل إلى مرحلة الحثّ والترغيب في ذلك؟

المقدّمة الثالثة: إنّ مجرّد جواز أو مطلوبيّة أحد العلوم، وكذلك العمل طبق النتيجة التي يتوصّل إليها ذلك العلم، يمنع تدخّل الدين في دائرة ذلك العلم؛ وذلك لأنّ النبي (ص) والإمام (ع) إذا تكلّموا في موضوع، واستطاع الإنسان ـ من جهة أخرى ـ أن يسلك الطريق العادي والطبيعي لتحصيل العلم بذلك الموضوع بما يتطابق مع كلامهم وبيانهم، فإنّ العمل بنتيجة ذلك العلم سيكون كافياً للبشر، ولا يلزم حينئذ إطاعة الدين تعبّداً. وبناء على ذلك، فإنّ كلام المعصوم (ع) سيعدّ لغواً. بينما إذا توصّل العلم إلى نتيجة تخالف كلامهم، فإنّ تلك النتيجة ـ بدليل الملازمة التي تقدّم ذكرها في المقدّمة الثانية ـ ستكون مشروعة، وفي هذه الحالة، لن يقبل كلام النبي (ص) والإمام (ع) من الناحية الدينيّة. والنتيجة هي أنّ مجرّد الاعتقاد بجواز تحصيل علم ما يستلزم عدم تدخّل الدين في ذلك[1].

---

(1) هذه المقدّمة ـ التي تشكّل في الواقع المحور الأساس في البيان الثاني للقرينة الحاضرة ـ قريبة جداً من شبهة «البراهمة» حول بعثة الأنبياء. فقد صرّح هؤلاء بأنّ تعاليم الأنبياء لا تخلو من إحدى هاتين الحالتين: إمّا موافقة للعقل وإمّا مخالفة له. فإن كانت موافقة للعقل فلن نكون حينئذٍ بحاجة إلى تعاليمهم؛ وذلك لأنّ العقل البشري قادر على إدراك تلك التعاليم والتوصّل إليها، وأمّا إن كانت تعاليمهم مخالفة للعقل، فلن يكون قبولها لائقاً بمقام الإنسانيّة؛ لأنّ قبول ما كان مخالفاً للعقل يعتبر تجاوزاً عن حدود الإنسانيّة، وسقوطاً في مستنقع الحيوانيّة. (انظر: عبد الله جوادي آملي، **انتظار بشر از دين**، مصدر سابق، ص 55). وكلام البراهمة هذا ينفي ضرورة تعاليم الأنبياء بشكل مطلق، لذا نرى أنّ ما يمكن الإجابة به على مدّعاهم، هو أنّه من الخطأ حصر تعاليم الدين بما كان موافقاً أو مخالفاً للعقل؛ لأنّ العقل قد سكت في كثيرٍ من التعاليم الدينيّة، ولم يصدر في حقها أيّ حكم حتى يقال بأنّه مخالف أو موافق للدين. (أنظر: المصدر نفسه، ص 56). وأمّا القرينة المدّعاة في المقدّمة الثالثة، فهي لا تتطابق مع شبهة البراهمة بشكل دقيق، بل ما تدّعيه يرتبط بالمحيط الذي يكون للعلم فيه كلام، وفي هذا المجال إمّا أن تكون تعاليم الدين موافقة له أو مخالفة.

المقدّمة الرابعة: إذا أحرزنا في صغرى المقدّمات السابقة، أنّ طلب العلم في موضوع ما ـ من قبيل الصحة والطبّ ـ جائز أو مطلوب من وجهة نظر الدين، فيمكن أن نخلص حينئذ إلى هذه النتيجة، وهي أنّ كلام النبي والأئمّة (ع) في هذا الصدد سيكون خارجاً عن نطاق الثابت من الدين.

وإذا أردنا توضيح هذه القرينة على تغيّر الحكم ـ في كلا البيانين المتقدّمين ـ فنحن بحاجة إلى تقديم مقدّمة خامسة.

المقدّمة الخامسة: إذا وصلنا كلام عن النبي (ص) أو الإمام (ع) يتعلّق بموضوع معيّن، وكنّا نعلم بدورنا أنّ كلامهما في ذلك الموضوع لم يكن صادراً عن مقام بيان الدين، فسوف نضطرّ حينئذٍ إلى أن نعدّ ذلك الكلام صادراً عن شأن آخر. وأيًّا يكن ذلك الشأن (سواء كان شأناً ولائيًّا أم شأناً شخصيًّا) فلن نكون ملزمين ـ تعبدًّا ـ باتّباع الحكم المستفاد من ذلك الكلام. ويطلق على ذلك الحكم ـ ولو تسامحاً ـ الحكم الظرفي والمتغيّر.

والوجه في ذكر هذه المقدّمة هو أنّه من الممكن أن يدّعى: أنّ عمل القرينة المذكورة هو إنكار دينيّة ذلك الكلام الصادر عن النبي (ص) والإمام (ع)، وإنكار ثبات الحكم المستفاد منه، لا إثبات الحكم المتغيّر والظرفي لذلك الكلام؛ لأنّ إثبات الحكم الظرفي والمتغيّر يتوقّف على إحراز شأن صدور الحكم المتغيّر، ولا يوجد في هذين البيانين أيّ مقدّمة تبيّن شأن المتكلّم عند صدور الحكم، بل هي تنفي صدوره عن حيثية بيان الدين فقط. لكن بناء على ما تقدّم في المقدّمة الخامسة، سوف نعمل على تطبيق ذلك التسامح هنا ونغضّ الطرف عن هذا الإشكال. وبعبارة أخرى: لم نسلّط الضوء في هذا المقام على الاختلاف بين عدم صدور الحكم عن شأن بيان الدين وبين صدوره عن شأن ولائي أو قضائي مثلاً.

مناقشة

لقد ذُكر بيانان لهذه القرينة: البيان الأوّل، أُكِّد فيه على عدم توقّع تدخّل الدين في الموضوعات التي يمكن التوصّل إليها من خلال العلوم البشريّة. والبيان الثاني، حول لزوم لغوية ذلك. وسنشرع في نقد كلا البيانين، وذلك بمطلبين مستقلّين، ثمّ نشير في المطلب الثالث إلى محاولة للدفاع عن هذه القرينة ونقدها:

المطلب الأوّل: نقد مقدّمات البيان الأوّل

نقد المقدّمة الأولى من جهات أربع مختلفة: لقد ورد في هذه المقدّمة أنّ بيان المسائل التي لا يمكن للبشر تحصيلها من الطرق العاديّة والطبيعيّة هو من واجب الدين. ولا يخفى أنّ مقصود هذا البيان مبهم وغامض؛ إذ إنّ المقصود من قدرة البشر وعدم قدرتهم غير واضح من أربع جهات، ولا بدّ من البحث فيها من وجوه مختلفة وبشكل مستقلّ.

الجهة الأولى: هل المعيار في تحديد قدرة الإنسان هو قدرة الإنسان المعاصر للنبي (ص)، أم قدرة مطلق البشر حتى في العصور اللاحقة؟ أي أنّه إذا استطاع الإنسان في العصر الحاضر أو في العصور الآتية أن يعلم بموضوع ما، من خلال سلوك الطريق العادي والطبيعي في تحصيل العلم، فهل ستبقى القرينة جارية عندئذٍ؟ وهل سيتمّ تجاهل سعادة الأجيال السابقة على هذه الاستطاعة؟ أو أنّ المراد من القدرة هي قدرة الإنسان المعاصر للنبي (ص)؟ الظاهر أنّ هذه المسألة بقيت مبهمة وغامضة في كلمات من تمسّك بهذه القرينة. وبشكل عام، يمكن أن يتصوّر في المسألة ثلاثة أقوال:

1 - أن يكون المراد من القدرة هي قدرة البشر المعاصرين للنبي (ص). وبناء عليه، سوف تدخل جميع العلوم الحديثة في

نطاق الدين؛ لأنّها كانت خارجة عن حدود العلم المعاصر للنبيّ. ومن المتيقّن أنّ هذا القول خارج عن غرض من تمسّك بتلك القرينة لتضييق نطاق الدين.

2 ـ أن يكون المراد من القدرة هي قدرة جميع البشر على امتداد التاريخ. وبناء على هذا القول لدينا صورتان:

أ) أن لا يكون من حقّ الناس في كلّ عصر أن يحكموا بالقضايا التي تدخل ضمن نطاق قدرة البشر، وأنّ بإمكانهم أن يحكموا بما يعلمونه فعلاً فقط. ولا يخفى أنّ هذا الدليل يمكنه أن يتيح لنا حقّ الحكم في خصوص الدائرة التي لا ينبغي أن يتدخّل فيها، أمّا في الدائرة التي يجب أن يتدخّل فيها الدين، فلا يتيح لنا حقّ الحكم فيها.

ب) أن يحكم الناس في كلّ عصر على حكم الجيل السابق في ما يرتبط بالدين؛ أي أنّه إذا كان العلم في حالة تطوّر وتكامل، فإنّ الجيل الجديد يخطّئ الجيل القديم في نسبة كلّ ما كانوا يجهلونه إلى الدين، وهكذا هو الأمر بالنسبة إلى الأجيال اللاحقة قياساً بالأجيال التي سبقتها.

3 ـ أن يكون المراد من القدرة هي قدرة البشر في كلّ عصر. وبالتالي، فإنّ حدود الدين ستكون مرتبطة بالقدرة العلميّة للبشر في كلّ عصر، من دون أن يخطّئ الجيل اللاحق من سبقه، بل يعمل كلّ جيل على تحديد حدود الدين لنفسه. والظاهر أنّ هذا القول ينسجم ـ بناءً على مبنى النسبيّة في الفهم ـ مع كلمات أصحاب القرينة بشكل أكبر. وعلى كلّ حال، فإنّ إبهام هذه المسألة باقٍ على حاله.

الجهة الثانية: مع قطع النظر عن الجهة الأولى، نسأل: ما

المراد من الإنسان؟ هل المراد خصوص العلماء والصفوة في كلّ عصر؟ أو الصفوة في خصوص عصر الرسالة؟ أو أنّ المراد عامّة الناس؟ وأيّ علم هو المعتبر، هل هو العلم الذي يكون في متناول الصفوة فقط؟ أم العلم الذي يفهمه عامّة الناس؟ وهذه المسألة من المسائل الغامضة أيضاً. ومع ذلك كلّه، يمكن أن يفهم ـ من عبارات بعض المتمسّكين بأدلّة مشابهة لهذه القرينة ـ أنّ المراد هم العلماء والصفوة في كلّ عصر[1].

الجهة الثالثة: بغضّ النظر عن الجهات التي تقدّمت، نقول: هل المقصود من كون العلوم متاحة للبشر، هو أن تكون أحكام ذلك الموضوع متّفقاً عليها في العلوم البشريّة؟ وهل ستبقى القرينة المدّعاة جارية، حتى مع وجود اختلاف أيضاً؟

وعلى كلّ حال، سيتمخّض من دمج الجهتين الأخيرتين أربعة احتمالات: الأول: علم عامّة البشر المتّفق عليه. الثاني: علم عامّة الناس حتى مع وجود الاختلاف. الثالث: علم الصفوة المتّفق عليه. الرابع: علم الصفوة حتى لو وجد فيه اختلاف.

ويبعث الاختلاف الوارد في الاحتمالين الثاني والرابع على تحيّر الناس، وضرورة تدخّل الدين حتى مع فرض وجود هذه القدرة[2]،

---

(1) وكنموذج على ذلك انظر: محمد مجتهد شبستري، حوار «**زنان كتاب وسنت**»، مجلة زنان، عدد 57، آبان 1378هـ.ش، ص 22.

(2) يقول العلامة في برهان حسن البعثة «من فوائد البعثة: أن يعتضد العقل بالنقل في ما يدلّ العقل عليه من الأحكام؛ كوحدة الصانع وغيرها، وأن يستفاد الحكم من البعثة في ما لا يدلّ العقل عليه كالشرائع وغيرها...». (حسن بن يوسف الحلّي (العلامة)، **كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد**، تصحيح وتعليق: حسن حسن زاده آملي، ط 6، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، 1416هـ.ق، ص 346). يعتبر أمير المؤمنين (ع) أنّ الباعث على نشوء الاختلاف هو الاعتماد على الآراء =

أمّا العلم الوارد في الاحتمال الثالث فهو قليل جداً، وخصوصاً على ما ورد في الرأي الأول.

الجهة الرابعة: إذا صرفنا النظر عن الجهات المتقدّمة، نطرح هنا سؤالاً هو: ما المراد من العلوم البشريّة؟ هل المراد العلم اليقيني، أم يكفي العلم الظنّي؟ لقد طرح في فلسفة العلم مسألة؛ هل تعتبر نتائج العلوم ـ وخصوصاً العلوم الإنسانيّة ـ يقينيّة أو ظنيّة؟ وهل الوصول إلى اليقين متاح في العلوم البشريّة؟ وبما أنّ موضوع البحث في هذا الكتاب يتمحور حول «معايير معرفة الأحكام الثابتة والمتغيّرة في الروايات»، فسوف نمثّل بعلم القانون، بوصفه أحد العلوم البشريّة، ونسأل: هل باستطاعة القانون أن يصدر أحكاماً يقينيّة ترتكز على أساس سعادة البشر؟ والجواب في ذلك مرتبط بالحكم على قدرة البشر من منظار فلسفة وجود الإنسان وعلم الإنسان (أنثروبولوجيا). فهل يكفي العلم البشري لمعرفة حقيقة الإنسان؛ مبدأه ومعاده، ومكانته في عالم الوجود، وحاجاته الروحيّة والجسميّة، وتأثير الأفعال على روحه وجسمه، وارتباط عالم الدنيا

= الشخصية، بينما يرى أنّ الدين هو محور الوحدة، إذ يقول: «فيا عجباً! وما لي لا أعجب من خطأ هذه الفِرق على اختلاف حججها في دينها، لا يقتفون أثر نبيّ، ولا يقتدون بعمل وصيّ... مفزعهم في المعضلات إلى أنفسهم، وتعويلهم في المهمّات على آرائهم، كأنّ كلّ امرئ منهم إمام نفسه، قد أخذ منها في ما يرى بعرى ثقات، وأسباب محكمات». (**نهج البلاغة**، الخطبة 88، ص 150؛ محمد بن محمد المفيد، **الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد**، تحقيق: مؤسسة آل البيت: لتحقيق التراث، دار المفيد، لا مكان، لا تا، ص 155). كما يصرّح القرآن بأنّ الإنسان هو عنصر الاختلاف، وأنّ الدين هو سبب الوحدة (سورة البقرة (2): الآية 213. انظر: محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق، ج 2، ص 138 ـ 113).

بالآخرة وغير ذلك، حتى يكون احتمال تحصيل اليقين في هذا المجال احتمالاً معقولاً؟

يعتقد الكاتب بعدم جدارته للحكم في مباحث فلسفة العلم، لكن يمكن القول ـ بناءً على تعاليم القرآن ـ بأنّ علم البشر ناقص وقاصر في هذا الصدد[1]، كما أنّ الموارد التي يعلم بها الإنسان يوجد العديد من الموانع التي تجعل قدراته عقيمة أو ضعيفة فيها[2]. ومضافاً إلى ذلك، فقد اعترف أصحاب فلسفة العلم أنفسهم بأنّ تحصيل اليقين في أنّ العلوم التجريبيّة متعسّر[3]، ناهيك عن العلوم

---

(1) سورة الإسراء: الآية 85: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنۡ أَمۡرِ رَبِّي وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلۡعِلۡمِ إِلَّا قَلِيلٗا ﴿٨٥﴾﴾؛ وسورة النور: الآية 19: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَعۡلَمُ وَأَنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ﴾؛ وأيضا سورة النحل: الآية 74؛ وسورة آل عمران: الآية 66؛ وسورة البقرة: الآيتان 216 و232.

(2) من قبيل موانع: **الإحساس بعدم الحاجة إلى الله**: سورة العلق: الآيات 4 ـ 7: ﴿ٱلَّذِي عَلَّمَ بِٱلۡقَلَمِ ﴿٤﴾ عَلَّمَ ٱلۡإِنسَٰنَ مَا لَمۡ يَعۡلَمۡ ﴿٥﴾ كَلَّآ إِنَّ ٱلۡإِنسَٰنَ لَيَطۡغَىٰٓ ﴿٦﴾ أَن رَّءَاهُ ٱسۡتَغۡنَىٰٓ ﴿٧﴾﴾. وكأنّ الله تعالى يردّ على مدّعي هذه القرينة في هذه الآية.

الجحود: سورة الأحقاف: الآية 26: ﴿وَجَعَلۡنَا لَهُمۡ سَمۡعٗا وَأَبۡصَٰرٗا وَأَفۡـِٔدَةٗ فَمَآ أَغۡنَىٰ عَنۡهُمۡ سَمۡعُهُمۡ وَلَآ أَبۡصَٰرُهُمۡ وَلَآ أَفۡـِٔدَتُهُم مِّن شَيۡءٍ إِذۡ كَانُواْ يَجۡحَدُونَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ وَحَاقَ بِهِم مَّا كَانُواْ بِهِۦ يَسۡتَهۡزِءُونَ﴾.

العجب بالعلم: سورة غافر: الآية 83: ﴿فَلَمَّا جَآءَتۡهُمۡ رُسُلُهُم بِٱلۡبَيِّنَٰتِ فَرِحُواْ بِمَا عِندَهُم مِّنَ ٱلۡعِلۡمِ وَحَاقَ بِهِم مَّا كَانُواْ بِهِۦ يَسۡتَهۡزِءُونَ ﴿٨٣﴾﴾.

الاستكبار: سورة النمل: الآية 14: ﴿وَجَحَدُواْ بِهَا وَٱسۡتَيۡقَنَتۡهَآ أَنفُسُهُمۡ ظُلۡمٗا﴾.

(3) مثلاً، يقول شالمرز: «إذا كانت القضايا الحسيّة الموجودة لدينا صادقة، يمكننا حينئذٍ أن نستنتج منها كذب بعض القضايا الكليّة بشكل منطقي، وليس بمقدورنا استنتاج قضايا كليّة منها. وهذه المسألة لا شكّ فيها، كما أنّها شرط يبتني على فرضيّة كون هذه القضايا الحسيّة موثوقة ومطمئناً بها. لكن بناءً على ما تقدّم بحثه في الفصل الثالث بشكل مفصّل، فوثاقة تلك القضايا ليست بهذا الحدّ... فالعلم مليء بالقضايا الحسيّة المرفوضة، كما أنّه يوجد كثيرٌ من النظريّات المسلّمة التي =

الإنسانيّة. كما إنّ تاريخ العلم يشهد أيضاً على إبطال نظريّات العلماء واستبدالها بالنظريّات الجديدة، ولا تزال مسألة استبدالها مستمرّة.

وما دام النقاب لم يُكشف بعد عن تلك الجهات المبهمة والغامضة، فلا يمكن أن نحكم حكماً صحيحاً على ما تدّعيه هذه القرينة. لقد عمّم مدّعو هذه القرينة ادّعاءهم بشكل مطلق ـ عند عرضهم للأمثلة في الفروض الواضحة لهذه القرينة ـ لتشمل الفروض المبهمة والغامضة، مستفيدين في ذلك من الإبهام الكامن في جهاتها الخفيّة هذه.

نقد المقدّمة الثانية وجهتيها المبهمتين: جاء في المقدّمة الثانية أنّ «ما يدخل في المدركات البشريّة وبإمكان الإنسان تحصيله بقدراته العاديّة والانتفاع به، هو خارج عن الموارد التي يتوقّعها البشر من الدين».

أوّلاً: لا يخفى ما في هذه المقدّمة من جهات مبهمة وغامضة:

الجهة الأولى: ما ورد من الإبهام في الجهات الأربع المذكورة في المقدّمة الأولى يرد بنفسه على هذه المقدّمة أيضاً: أي أنّه من غير المعلوم ما إذا كان المقصود من المقدّمة الثانية قد بلغ هذا المستوى؛ بحيث إنّه لو كان موضوع ما ضمن متناول علوم البشر

= تتعارض مع تلك القضايا الحسيّة. وبغضّ النظر عن مدى وثاقة الميزان الذي على أساسه نعرف القضايا المبنيّة على المشاهدات، فإنّه لا يمكن لنا أن ننفي احتمال وجود النقائص والعيوب فيها، في ما تظهره العلوم النظريّة الحديثة. والحاصل أنّه لا يمكن إبطال تلك النظريّات كليّاً وبشكل قطعي». (آلين ف. شالمرز، **چيستى علم، در آمدي بر مكاتب علم شناسى فلسفى**، ترجمه إلى الفارسية: سعيد زيبا كلام، ط 1، شركت انتشارات علمى وفرهنگى، 1374هـ.ش، ص80). وما ذكره الكاتب مرتبط بالعلوم التجريبيّة، وأمّا في العلوم الإنسانيّة فالمسألة أوضح.

المعاصرين للنبي (ص)، وكان هذا العلم متاحاً لجميع طبقات المجتمع ـ لا أنّه منحصر بفهم وإدراك طبقة الصفوة فقط ـ وكان جميع الناس متّفقين على ذلك العلم من دون أيّ اختلاف، وكان علمهم بمسائل ذلك الموضوع قد بلغ حدّ القطع واليقين لا الظنّ فقط، فحينئذٍ يتّضح أنّ أولئك الناس لم يكونوا يتوقّعون تدخّل الدين في ذلك الموضوع؛ وذلك لعدم شعورهم بالحاجة فيه إلى الله والوحي.

فإن كان المراد من المقدّمة الثانية هذا المستوى من «كون الموضوع من المدركات البشريّة»، فإنّ ذلك سيفسح المجال لاحتمال الحكم بصحّتها. بينما إذا وجدت احتمالات أخرى في كلّ من تلك الجهات الأربع المتقدّمة فإنّ احتمال صحّتها سيقلّ ويضعف.

الجهة الثانية: ما المراد من عبارة «ما يدخل في المدركات البشريّة خارج عن الموارد التي يتوقّعها البشر من الدين»؟ ثمّة احتمالان:

الاحتمال الأول: هو عدم توقّع الإنسان تدخّل الدين في هذا المجال.

الاحتمال الثاني: هو توقّع الإنسان عدم تدخّل الدين في هذا المجال.

ولا يخفى الفارق بين عدم توقع التدخّل وتوقع عدم التدخّل. فمفاد الاحتمال الأول هو نفي الانتظار والتوقّع فقط، أمّا مفاد الاحتمال الثاني فهو وجود انتظار وتوقّع بعدم تدخّل الدين في ذلك المجال.

ويتحصّل ممّا تقدم، أنّ القرينة الحاليّة إذا أرادت أن تعتبر شيئاً

ملازماً للمقدّمة الأولى، فلا يمكنها أن تعتبر الاحتمال الأوّل (يعني عدم توقع التدخّل) فقط؛ والاحتمال الثاني (يعني توقع عدم التدخّل) لا يمكن الأخذ به كلازم للمقدّمة الأولى، والحال أنّ ما يحتاج إليه في تتمّة الدليل هو الاحتمال الثاني فقط (يعني توقع عدم التدخّل). وعليه، فما هو لازم المقدّمة الأولى لا يجدي، وما هو مجدٍ ليس بلازم لها.

ثانياً: إنّ احتمال «عدم توقّع تدخّل الدين في الموضوعات التي يمكن التوصّل إليها بالعلم البشري» لهو احتمال خطأ. فإذا قسّمنا الموضوعات التي يحتاج إليها البشر لتأمين سعادتهم إلى قسمين: الموضوعات المتاحة للبشر، والموضوعات غير المتاحة لهم، فإنّ أقصى ما يمكن أن يقال بخصوص انتظار البشر هو أنّ الإنسان يعتقد ـ طبقاً لما تقتضيه الحكمة الإلهيّة ـ بضرورة ولزوم تدخّل الدين في القسم الأول، وبعدم ضرورته في القسم الثاني، لكن ذلك لا يتنافى مع الاعتقاد بأنّ تدخّل الدين في القسم الثاني بمقتضى اللطف الإلهي أمر حسن[1].

وبعبارة أخرى نقول: إنّ التوقعّ ذو مراتب، فالمرتبة الشديدة عبارة

---

(1) يقول نصير الدين الطوسي في تجريد الاعتقاد: «البعثة حسنة لاشتمالها على فوائد كمعاضدة العقل في ما يدلّ عليه واستفادة الحكم في ما لا يدلّ...». أولاً: لقد عدّ في هذه العبارة تدخّل الشارع في ما هو مقدور للعقل حسناً وجيداً؛ ووجه ذلك أنّه من باب مساعدة العقل ومعاضدته. ثانياً: مثلما العلامة في شرحه للتجريد، إنّ الأحكام الشرعية من المسائل الخارجة عن إدراك العقل وإحاطته. وكما يقول نصيرالدين في المسألة التي تليها: «وهي واجبة لاشتمالها على اللطف في التكاليف العقلية»، وهذا شاهد على أنّ البعثة واجبة لبيان الأحكام التي لا يدركها عقل الإنسان. (حسن بن يوسف الحلي (العلامة)، **كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد**، مصدر سابق، ص 346 ـ 348).

عن اعتقاد الإنسان بضرورة تدخّل الدين في موضوع ما، أمّا المرتبة الأضعف فهي الاعتقاد بحسن تدخّل الدين في ذلك الموضوع. وإذا أرادت القرينة الموجودة بين أيدينا أن تأخذ فرضاً لازماً للمقدّمة الأولى، فيمكنها أن تطرح فقط «عدم التوقّع الشديد»، ولا يمكن أن تدّعي «عدم التوقّع الضعيف» بعنوانه لازماً للمقدّمة الأولى.

والخلاصة، إذا كان ادّعاء المقدّمة الثانية هو أنّ الإنسان لا يتوقّع - في الموضوعات التي يمكن أن يتوصّل إليها بعلمه - تدخّل الدين توقّعًا شديداً (أي في حدّ الضرورة) فهذا الادّعاء سيكون صحيحاً، أمّا إذا كان الادّعاء هو إنكار التوقّع الضعيف (أي حسن تدخّل الدين)، أو ادعاء توقّع عدم التدخّل، فلم يؤتى بأيّ دليل على هذا المدّعى.

نقد المقدّمة الثالثة: إنّ مفاد المقدّمة الثالثة هو «عندما يكون موضوع ما خارجاً عن ما ينتظره البشر من الدين، لكن النبيّ (ص) والإمام (ع) قد تكلّم فيه، فالذي لا ينتظر صدور ذلك من الشارع سوف يعتقد بأنّه خارج عن الدين، وعليه سيرى أنّ هذا الكلام قد صدر عن شأن آخر غير شأن بيان الدين». وبناءً على الاحتمالات التي وردت في نقد المقدّمات السابقة، فسيكون لهذا الادعاء حالات مختلفة:

الحالة الأولى: إنّ المقصود من «الخروج عن توقّع البشر» هو انتظار عدم تدخّل الدين بحدّ التوقّع اليقيني. وفي هذه الحالة، بما أنّ اليقين حجّة، فلا شكّ في أنّه مانع من ظهور كلام النبيّ (ص) على أنّه صادر عن مقام الرسالة. لكنّنا ذكرنا سابقاً أنّه لا يمكن تحصيل يقين كهذا من الملازمة المدّعاة في مقدّمات القرينة الحاليّة[1].

---

(1) وبعبارة أخرى نقول: إنّه لا يوجد تبرير لمثل هذا اليقين. نعم، من الممكن أن =

الحالة الثانية: أن يكون المقصود من «الخروج عن توقّع البشر» هو توقّع عدم تدخّل الدين في خصوص الارتكاز العقلائي العامّ (الذي يتّفق عليه الجميع مع عدم وجود أيّ اختلاف بينهم). وهذا الارتكاز لا يختصّ بمكان أو زمان أو ثقافة خاصّة، أو لا أقلّ كونه في زمان النبي (ص). وفي هذه الحالة، إذا كان عموم كلام النبي (ص) أو إطلاقه شاملاً لمسألة من مسائل ذلك العلم، فيمكن حينئذٍ أن يمنع الارتكاز العقلائي المذكور من انعقاد ظهور الإطلاق أو العموم باعتباره قرينة لبيّة متّصلة. ويجري هذا الكلام حتى لو كان كلام النبي (ص) مخصوصاً ـ غير مطلق ولا عامّ ـ بمسألة من مسائل ذلك العلم، فإنّ بإمكان الارتكاز العقلائي المتقدّم أن يمنع انعقاد ظهور الكلام في صدوره عن مقام بيان الرسالة[1] وذلك لأنّ دليلنا على أنّ الأصل الأوّلي في صدور الأحكام النبويّة عن مقام بيان الرسالة كان مبنياً على الارتكاز العام لصدور الكلام عن شأن الرسالة، والحال أنّ فرض المسألة هو أنّ ارتكاز العقلاء مخالف لذلك[2].

= يحصّل بعض الأشخاص اليقين بسرعة، اعتماداً على نفسيّتهم الخاصّة أو على عوامل وظروف غير دخيلة في هذه المسألة، ويمكن لمثل هذا اليقين ـ الذي أطلق عليه في علم **أصول الفقه** بقطع القطّاع ـ أن يكون معذّراً للشخص القاطع فقط، ولكن لا يمكن الاحتجاج به على الآخرين أو اعتباره في مقدّمات الاستدلال. فلا يمكن جعل قانون وضابطة منطقيّة لقطع القطّاع، ولا يمكن للمقلّدين أن يعتمدوا على تقليد قطّاع كهذا. (انظر: مرتضى الأنصاري، **فرائد الأصول**، مصدر سابق، ج 1، ص 65 ـ 66؛ محمد سعيد الحكيم، **المحكم في أصول الفقه**، مصدر سابق، ج 3، ص 94).

(1) إنّ السبب الذي دعانا إلى فصل الدليل العامّ والمطلق عن الدليل الخاصّ ـ على الرغم من أنّ حكمهما واحد ـ هو أنّه قد يتوهّم أنّ الارتكاز المذكور يمكن أن يكون مانعاً عن الدليل العامّ والمطلق من دون الدليل الخاصّ.

(2) لا منافاة بين هذا الكلام وبين ما يذكر في علم الأصول من أنّ الارتكاز العامّ =

وقد أشرنا سابقاً إلى أنّ مثل هذا الارتكاز (يعني توقّع عدم تدخّل الدين) لا يمكن إثباته من الملازمة المدّعاة في مقدّمات القرينة الحاليّة. وأما في الحالات الأخرى ـ أي حين يكون ثمة اختلاف في الارتكاز العقلائي، أو حين لا يكون هذا الارتكاز عاماً، أو حين يكون مختصّاً بالعصر المتأخّر عن عصر المعصوم (ع)، أو حين يكون المراد من «الخروج عن توقّع البشر» هو عدم توقّع التدخّل لا توقّع عدم التدخّل ـ ففي جميع هذه الحالات، إذا كان لكلام النبيّ في حدّ نفسه ظهور في بيان مسألة من مسائل هذا العلم، فالقرينة الحاضرة لا يمكن أن تكون مانعة من انعقاد هذا الظهور؛ لأنّ أدلّة الأصل الأوّلي لصدور الكلام عن شأن الرسالة وبيان الدين (يعني الإطلاق المقامي وسيرة المتشرّعة) جارية في هذا الكلام أيضاً.

وبالطبع، فإنّ وضوح أدلّة الأصل الأوّلي لكون صدور الكلام النبوي عن شأن بيان الرسالة في مورد «عدم توقّع تدخّل الدين» أقل وأضعف من دلالته في موارد «توقّع تدخّل الدين»، ولكن على كلّ حال تبقى هذه الأدلّة جارية فيها.

نقد المقدّمة الرابعة: لقد فرض في المقدّمة الرابعة دخول أحد الموضوعات في نطاق قدرة العلم البشري، وحيث إنّه لا يمكن أن نتقض هذه المقدّمة في هذا المقام، فسوف نطرح سؤالاً عامًّا وهو: لا شكّ في أنّ بمقدور الإنسان أن يدرك بعلمه البشري بعض جهات

= يمكن أن يمنع انعقاد العموم والإطلاق فقط، لا أن يمنع الدليل الخاصّ؛ لأنّ المفروض في هذا البحث الأصولي أنّ للدليل الخاص ظهوراً في حدّ نفسه، وظهور الدليل الخاصّ هو أنّ الشارع قد ردع ومنع الارتكاز العام. بينما قوام ظهور الدليل الخاصّ في بحثنا مبنيّ على كونه صادراً عن شأن بيان الدين، وإثبات هذا الشأن غير ممكن مع فرض الارتكاز المذكور.

وحيثيّات عدد من مسائل أحد العلوم، ولكن هل بإمكانه أن يحرز أنّ جميع ما فهمه وأدركه يمثّل تمام مسائل ذلك العلم؟ وهل بإمكانه أن يحرز أنّه قد أحاط بجميع جوانب وجهات تلك المسائل، وأنّه لم يغب عن ذهنه ولو جهة واحدة منها؟

يمكن القول: أنّ إحراز أمثال هذه الجامعيّة والإحاطة بعلم من العلوم خارج عن قدرة ونطاق العلم التجريبي للبشر؛ وذلك لأنّ هذا الأمر ـ مضافاً إلى ضرورة إحراز صحّة جميع ما نعرفه وما توصّلنا إليه في ذلك العلم ـ متوقّف على إحراز إحاطتنا بتمام ذلك العلم وجامعيّتنا له، ومن الواضح أنّ هذا الإحراز خارج عن قدرة العلم التجريبيّ، وعن إحاطة الأدوات التجريبيّة بها، كما إنّ هذه الجامعيّة لا تدرَك عن طريق الحسّ والوسائل الماديّة[1].

ولا يخفى، أنّه ليس المقصود منها: بما أنّه لا يمكن إحراز

---

(1) يقول عبد الكريم سروش: «النظرة الشموليّة ـ وتعني الولع بدراسة وتجربة جميع جوانب وجهات ظاهرة علميّة معينة ـ لا مكان لها في العلوم. فكلّ علم يتناول في بحثه ومعالجته جانباً من جوانب عدّة ـ لا يمكن إحصاؤها ـ لظاهرة من الظواهر. ولا يوجد علم ـ بل ليس بمقدور جميع العلوم مجتمعةً ـ يمكنه دراسة وإجراء التجربة في جميع جوانب المسألة المبحوثة. وعدم إمكانيّة النظرة الشموليّة هذه يكشف عن أحد أهمّ القيود والحدود التي تعترض منهج البحث والتحقيق في العلوم التجريبيّة. (عبد الكريم سروش، **علم چيست؟ فلسفة چيست؟**، ط 14، موسسه فرهنگى صراط، طهران، 1379هـ.ش، ص24).... نضيف على ذلك، بأنّه لا بدّ من الفصل بين النظرة الشموليّة وبين الدراسة من حيث المجموع؛ إذ إنّ الأول منهما غير صحيح وغير ممكن، بينما الثاني مطلوب ومتيسّر. فالذي يكون مورد البحث في الدراسة من حيث المجموع يكون بمثابة عنصر من هذه المجموعة، ويتمّ بحث علاقة هذا العنصر بتلك المجموعة... لكن في الدراسة من حيث المجموع لا يتمّ البحث عن جميع العلاقات الموجودة بين جميع العناصر، بل نقوم باختيار عيّنة خاصّة، ونبحث بعد ذلك عن طبيعتها في شبكة من الأجزاء المترابطة»: (المصدر نفسه، ص 29).

الجامعيّة والإحاطة للعلوم، فلا يمكن إثبات وإحراز صحّة قضايا العلوم، فإنّه يمكن إحراز صحّة قضايا بعض العلوم وصدقها على نحو القطع واليقين؛ من قبيل المنطق والرياضيات، فعلى سبيل المثال يمكن القطع بأنّ: «اجتماع النقيضين محال» و«1 + 3 = 4» و«إذا كانت قضيّة (أ) صحيحة فحينئذٍ ستكون قضيّة (أ) أو (ب) صحيحة»[1]، كما إنّ إحراز اليقين في البديهيات وفي بعض قضايا العلوم النظريّة أمر ممكن أيضاً. أمّا إحراز صدق جميع قضايا العلوم الإنسانيّة على نحو يقيني فهو أمر متعسّر بل مستحيل؛ وذلك لوجود تعقيد كبير في العوامل المؤثّرة في أيّ ظاهرة من السلوك البشري، وأيضاً تأثير السلوك البشري للناس في ما بينهم، وبارتباط جسم الإنسان بروحه، والأهم من ذلك كلّه هو ارتباط عالم الدنيا بالآخرة، وغيرها من المسائل الأخرى، بحيث يجعل إحراز جامعيّتها عن طريق العلوم البشريّة أمراً متعسّراً وغير ممكن، بل لا يمكن حتى إحراز الجهات المختلفة لمسألة واحدة من مسائل العلوم الإنسانيّة[2]، وإن أمكن أن يتوصّل علم الإنسان إلى نتيجة في بعض هذه المسائل على نحو الموجبة الجزئيّة[3].

---

(1) انظر: رودلف كارنب، **مقدمه اي بر فلسفه علم**، ص 26.

(2) وبعبارة أخرى: يلزم على المشرّع والمقنّن ـ الذي يريد أن يوصل البشر إلى السعادة اللائقة بشأنهم ـ أن يتمتّع بالكمال في العلم (أي بمعرفة العالم)، والكمال في الرؤية الكونيّة، وكذلك الكمال في القيم. انظر: محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق، ج 1، ص 297، وج 7، ص 214؛ محمد تقي مصباح اليزدي، **دروس فلسفه أخلاق**، ط 2، انتشارات اطلاعات، طهران، 1370هـ.ش، ص 195؛ حسنعلي علي أكبريان، **در آمدي بر قلمرو دين**، مصدر سابق، ص 226.

(3) يجب إدراك أصول الرؤية الكونيّة وجذورها ـ التي يبتني عليها كلام الدين ـ بواسطة الإنسان لا بالاعتماد على الدين. كما إنّ باستطاعة الإنسان التوصّل إلى =

المطلب الثاني: نقد مقدّمات البيان الثاني

بما أنّ المقدّمتين الأولى والثانية لهذا البيان واضحة وجليّة، فسوف نقوم بنقد المقدّمات الأخرى فقط.

نقد المقدّمة الثالثة: قسّمت هذه المقدّمة مسائل العلم إلى قسمين: ما كان موافقاً لكلام المعصوم (ع)، وما كان مخالفاً له. واعتبرت أنّ تدخّل الدين في كلا القسمين باطل. وسوف ننقد كلّ قسم على حدة، وبيانه ما يلي:

1 ـ المسائل الموافقة: قيل في هذا القسم: إذا توصّل الإنسان إلى نتيجة معيّنة في مسألة من المسائل، من خلال سلوك الطريق الطبيعيّ لتحصيل العلم، وكانت تلك النتيجة مطابقة لكلام المعصومين (ع)، فإنّ العمل بنتيجة هذا العلم ستكون كافية له، ولا يلزمه إطاعة الدين في تلك المسألة من باب التعبّد، وعليه فتدخّل الدين في تلك المسألة سيعتبر لغواً.

ويمكن أن يقال في نقد هذا الكلام:

أولاً: لا يلزم من عدم ضرورة التعبّد بكلام الدين في تلك المسألة لغويّة تدخّل الدين، فاللّغويّة إنّما تتحقّق عندما لا تترتّب أيّ جدوى على تدخّل الدين، والحال أنّ ادعاء هذه المقدّمة لا يتعدّى «عدم لزوم التعبّد»؛ يعني أقصى ما تثبته أن يكون الإنسان مخيّراً بين

= معرفة العلاقة بين بعض الأفعال ومدى تأثيراتها، ولهذا السبب فقد أكّدت الروايات على التفكير بعواقب كلّ فعل قبل القيام به، ونشير على سبيل المثال إلى رواية نقلت عن الإمام الباقر (ع) عن رسول الله (ص) إذ قال: «إذا هممت بأمر فتدبّر عاقبته، فإن يكُ خيراً ورشداً فاتبعه، وإن يكُ غيّاً فدعه» (المجلسي، **بحار الأنوار**، ج 77، ص 130) وأيضاً عن أمير المؤمنين (ع): «الفكر في الأمر قبل ملابسته يؤمن الزلل» (**غرر الحكم**، ج 2، ص 69، رقم 1872).

أن يلتزم بكلام المعصوم (ع) تعبداً، وبين أن يتوصّل إلى تلك النتيجة عن طريق العلم ويلتزم بها من دون حاجة إلى التعبّد، وكون التعبّد حينئذٍ بكلام المعصوم (ع) أحد طرفي التخيير، يكفي بحدّ ذاته أن يعدّ ثمرة لتدخّل الدين.

ثانياً: ما ذكر من الإبهام في نقد البيان الأول للقرينة يتوجّه إلى هذا البيان أيضاً، وذلك ضمن الأسئلة التالية: علم أيّ زمان هو الموجب لكون تدخّل الدين في تلك المسألة لغواً؟ فهل إذا توصّل العلم ـ بعد تخبّطه بين الجهل البسيط والجهل المركب[1] لقرون متمادية ـ إلى نتيجة صحيحة، فهل يبقى تدخّل الدين في تلك المسألة لغواً؟ وإذا كان العلم متاحاً لطبقة النخبة والمفكّرين فقط؛ بحيث لا يمكن لعوامّ الناس الاستفادة منه والتوصّل إليه، فهل يبقى تدخّل الدين في تلك المسألة لغواً؟ وإذا وصل بعض العلماء باتباعهم الطرق الطبيعيّة لتحصيل العلم إلى نتيجة صحيحة في مسألة ما، وتوصّل في المقابل علماء آخرون إلى بطلان تلك النتيجة، بحيث وقع الاختلاف في ما بينهم حولها، فهل سيعدّ تدخّل الدين في ذلك لغواً أيضاً؟ ومضافاً إلى تلك التساؤلات التي ذكرت في نقد البيان الأول، يوجد تساؤلات وإبهامات أخرى أيضاً، منها: إذا أوجدت النتيجة الحاصلة من العلم الدافع والمحرّك للناس للالتزام بهذه النتيجة، وكان تدخّل الدين فيها مضاعفاً لتلك المحركيّة وحافزاً مقوّياً، فهل يبقى تدخّل الدين مع ذلك لغواً[2]؟ بل حتى لو افترضنا

---

(1) الجهل البسيط هو الجهل مع الالتفات إليه. أما الجهل المركّب فهو اعتقاد الإنسان خطأً بأمر واعتقاده ـ مع ذلك ـ بأنّه على صواب.

(2) يذكر الشهيد الصدر (ره) هذه النقطة في ردّه على من يعتقد بأنّ كلّ دليل لفظي، يحكم العقل على وفقه، هو حكم إرشادي. ويذكر قدس سره: أنّه إذا اعتقد الشارع بعدم كفاية محركيّة حكم العقل للناس ـ كمّاً (بين الناس)، أو كيفاً (أي =

أنّ العلم كان المحرك للناس نحو الطاعة فقط من دون أن يسانده الدين في ذلك أو يقوّي تلك المحركيّة، أفلا يُعدّ مجرّد إرشاد الدين إلى النتيجة العلميّة ثمرة تخرج تدخّله في تلك المسألة عن دائرة اللغويّة[1]؟ تعتبر هذه الأسئلة منبّهاً لضمير يتبني هذا الادعاء، ومؤشّراً لوجود جهات غامضة ومبهمة فيه، كما إنّها تبيّن ضعف ووهن هذا الادعاء أيضاً.

2 ـ **المسائل المخالفة**: ذكر في هذا القسم أنّ العلم إذا توصّل إلى نتيجة تخالف كلام المعصوم (ع)، فبما أنّ الشارع قد جوّز العمل بنتيجة العلم، فإنّ لزوم إطاعة المعصوم (ع) سيكون لغواً.

وهنا، لن يسلك الكاتب في نقد هذه المقدّمة طريق الفلسفة التحليليّة في حلّ التعارض بين العلم والدين، إذ تقوم هذه الفلسفة ـ من خلال التفكيك بين لغة العلم ولغة الدين ـ على إفراغ خطاب الدين من محتواه، والاعتقاد بعدم معرفيّته وإحاطته بالواقع، وبالتالي تبديله إلى بعض الوصايا والإرشادات. وبذلك، يُرفَع ما من شأنه أن يشكّل تعارضاً بين العلم والدين.

إلّا أنّ الكاتب لا يرى صحّة حكم خارج ـ دينيّ ومسبَق وعلى نحو القضيّة الموجبة الكليّة في ما يرتبط بالخطاب الديني، بل يعتقد

= بمحركيّته نحو الامتثال) ـ فيمكن حينئذٍ أن يحظى بتأييد حكم العقل ويحكم حكماً مولوياً، ولن يعدّ حكمه بعد ذلك حكماً إرشاديًّا. وتشخيص ذلك راجع إلى مناسبات الحكم والموضوع (انظر: محمود الهاشمي الشاهرودي، **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق، ج 4، ص 139).

(1) يلاحظ، في هكذا موارد، أنّ حكم الشارع وإن كان إرشاديًّا وليس مولويًّا، فهو لا يسقط عن اعتبار كونه دينيًّا، إذ إنّ البيان الإرشادي كالبيان المولوي من حيث اعتباره دينيّاً. انظر: حسنعلي علي أكبريان، **در آمدى برقلمرو دين**، مصدر سابق، ص223.

بلزوم معرفة الخطاب القرآني وكلام أهل البيت: بما هو كاشف عن الواقع ومظهر له. فعلى سبيل المثال، ورد في كتاب «درآمدى بر قلمرو دين» (مدخل إلى بيان حدود الدين)، أنّ خطاب القرآن وأهل البيت: بالنسبة إلى ظواهر ووقائع عالم الدنيا الجزئيّة، وإن لم يكن يهدف ـ غالباً ـ إلى معرفة الكون والعالم، بل هو خطاب حول الرؤية الكونية، لكن في الوقت ذاته يُعدّ هذا الخطاب خطاباً معرفيًّا وواقعيًّا، بل لا يمكن بدونه الوصول إلى رؤية كونية صحيحة، ولذلك فقد سمّى الكاتب لغة الدين وخطابه عند تعرّضه للأجزاء والظواهر الطبيعيّة باسم: «لغة الآية والعلامة». ومع ذلك كلّه، فهو لا يطلق هذا الكلام على نحو الموجبة الكليّة، بل يبحث كلّ كلام في محلّه. إذ قد يكون الخطاب الديني في بعض الموارد بهدف معرفة الكون والعالم فقط[1].

على أيّ حال، فبحثنا ليس في مقام حلّ التعارض بين العلم والدين، كما إنّ القرينة الحاليّة لا تقبل في ادعائها منطق الفلسفة التحليليّة أيضاً، بل تطرح ادعاءها مع افتراض معرفيّة الخطاب الديني وإحاطته للواقع. وعليه فيمكن القول في نقد هذا القسم:

أوّلاً: نتيجة العلم لها حالتان: إمّا أن تكون قطعيّة وإما غير قطعيّة. فإن كانت نتيجة العلم قطعيّة، فلا يمكن للشخص القاطع ـ ما دام قاطعاً ـ أن يلتزم بما يخالف قطعه، ولن يكون الكلام المخالف بالنسبة إليه حجّة أبداً[2]. ولا يوجد في هذه الصورة بحث مهم، كما

---

(1) انظر: المصدر نفسه، ص 61 ـ 72.

(2) ينقسم القطع إلى قسمين: موضوعي وذاتي. القطع الموضوعيّ هو الحاصل لجميع الناس أو أغلبهم من مقدّمات معيّنة. بينما القطع الذاتيّ هو الحاصل لشخص عن طريق بعض الخصائص والعلامات الخاصّة؛ النفسيّة والبيئيّة وغير ذلك؛ بحيث لا يمكن للآخرين أن يتوصّلوا إليه من خلال هذه المقدّمات. ويطلق =

إنّ المسألة القائلة: إذا ما كان بإمكان نتيجة العلم القطعيّة في تلك المسألة أن تؤوّل كلام المعصوم (ع) بما يتوافق معها أم لا، هي مسألة خارجة عن محلّ بحثنا الحاضر[1].

أمّا إذا لم تكن نتيجة العلم قطعيّة، فأقصى ما يمكن أن يدّعى في هذا الصدد هو جواز العمل بما يقع من تعارض بين كلام المعصوم (ع) وبين العمل بنتائج العلم. ولذلك لا بد من أن نعرف ما هو الدليل الذي دلّ على جواز العمل طبقاً لنتيجة العلم، ولبيان هذا التعارض بشكل دقيق وجلي، ينبغي أن نذكر الاحتمالين الموجودين في دليل اعتبار نتائج العلوم:

الاحتمال الأول: هو الملازمة بين جواز العلم والترغيب على تحصيله، وبين جواز العمل بنتائج ذلك العلم، أي كما ذكر في المقدّمة الثانية لهذه القرينة (في البيان الثاني الذي هو محل البحث).

= عليه اسم «قطع القطّاع». وقد ذكر سابقاً أنّ القطع الذي يمكن أن نتّخذه كمعيار وميزان بالنسبة إلى الآخرين، أو أن نعتمد عليه في عمليّة الاستدلال هو القطع الموضوعي لا الذاتي. (انظر: مرتضى الأنصاري، **فرائد الأصول**، مصدر سابق، ج 1، ص 65 ـ 66؛ محمد سعيد الحكيم، المحكم في **أصول الفقه**، مصدر سابق، ج 3، ص 94).

(1) الضابطة التي يمكن أن تذكرإجمالاً لتشخيص صحّة تأويل كلام المعصوم (ع) مع مسائل العلم قائمة على شرطين؛ لا بدّ من توفرهما للحكم بصحّة التأويل الذي يتناسب مع مسائل العلوم، وهما: 1 ـ أن تكون قرينيّة تلك المسألة العلميّة على نحو حتى لو لم يكن العرف العام يعلم عنها شيئاً، فعندما يطّلع عليها يلتفت إليها مباشرة، ؛ أي أنّه إذا أعطي كلام المعصوم (ع) وتلك المسألة العلميّة إلى أيّ شخص يستظهر منه المعنى جديد. 2 ـ أن لا توجد قرينة في زمن صدور الكلام تدلّ على خلاف المعنى الذي نريد تأويل كلام المعصوم (ع) على أساسه؛ أي أن يكون لذلك الكلام ـ بما له من معنى ارتكازي في زمن صدوره ـ قدرة استيعاب المعنى الجديد.

الاحتمال الثاني: جعل الحجيّة الظاهريّة لنتائج العلوم.

ـ **الاحتمال الأول**: لا يمكن نسبة نتائج العلوم ـ التي تتجلّى بصورة مسائل ذلك العلم ـ إلى الشارع على الإطلاق، كما لا يمكن أن يدّعي أحد وجود أيّ اعتبار أو حجّية من الشارع لصالح تلك المسائل. وبعبارة أخرى نقول: إنّ أقصى ما قام به الشارع عند تجويزه وترغيبه لطلب العلم، هو توجيه الناس وإرشادهم إلى طريق العلم فقط، من دون أن يتعهّد بقبول النتائج التي يتوصّل إليها هذا العالم أو ذلك في هذه العلوم[1]. وهنا نرى أنّه كثيراً ما رغّب الشارع في تحصيل علم الطبّ، ولكن هذا لا يعني أنّه يعتقد بضرورة العمل على طبق النتيجة التي توصّل إليها هذا الطبيب أو ذاك، فيما إذا لم يكن يرى صحّة تلك النتيجة، بوصفها حكماً ظاهريًّا مجعولاً من قبله؛ إذ لا ملازمة بين الترغيب في طلب علم من العلوم وبين إمضائه لمسائل ذلك العلم، أو جعل الحجيّة الظاهريّة لها. وبالنتيجة، إذا كان دليل اعتبار نتائج العلوم هو الاحتمال الأول، فلا يوجد أيّ تعارض بين نتيجة العلم وبين كلام المعصوم (ع)؛ لأنّ نتائج تلك العلوم غير منتسبة إلى المعصوم (ع)، كما إنّ كلامه (ع) ليس هو نتيجة العلم. وما يشهد على هذا المطلب، هو أنّ الشارع لو جاء ورغّب في تحصيل علم الطبّ مثلاً، ووصل طبيبان إلى نتائج مختلفة، فلن يدّعي أحد ويقول: إنّ ترغيب الشارع في تحصيل علم الطبّ يتضمّن تعارضاً في ذاته.

---

(1) وبالطبع، فإنّه لا يعقل أن يُرغّب الشارع ويُشجّع على العلوم التي تؤدّي غالباً إلى نتائج باطلة، ولذلك فإنّه الشارع قد ردع عن تحصيل أمثال هذه العلوم؛ من قبيل التنجيم الذي يبحث عن علاقة وتأثير الأوضاع والأحوال الفلكيّة على حصول الخير والشرّ في الأرض. ولمطالعة أحكام الشارع الدالّة على نهيه عن تحصيل علم النجوم انظر: مرتضى الأنصاري، **المكاسب**، مصدر سابق، ج 1، ص 201.

وبعدما علمنا بأنّه لا يمكن أن نلقي نتائج العلوم على عهدة الشارع، نقول: إذا توصّل العلم إلى نتيجة في مسألة ما، وكان الإمام المعصوم (ع) قد تكلّم في تلك المسألة بكلام مخالف لنتيجة ذلك العلم، كان بينهما تخالف لا تعارض. وعليه فلا تجري في هذا الموضع قواعد باب التعارض؛ لأنّ أولاً: نتيجة العلم ـ بناء على ما هو المفترض ـ ليست قطعيّة وثانياً لأنّ العلم مفتقد للحجية الظاهرية بناء على دليل اعتباره (أي الملازمة المذكورة)، وثالثاً: لقد وصل إلينا كلام مخالف لهذه النتيجة العلميّة من جانب المعصوم (ع)، ولا يوجد ما يعارضه، لذا، يحكم العقل حينئذٍ بوجوب العمل على طبق ما صدر من المعصوم (ع)[1]. ومضافاً إلى حكم العقل، فإنّ أدلّة الأصل الأوّلي لثبات الحكم تطبق هنا أيضاً، وهي تحرز بدورها جهة صدور الرواية.

ـ **الاحتمال الثاني**: جعل الشارع لنتائج العلوم حجيّة ظاهريّة، فعندما تخالف نتيجة العلم كلام المعصوم (ع) المنقول إلينا بواسطة خبر الثقة مثلاً، يقع تعارض بين دليل حجّية نتيجة العلم وبين دليل حجّية خبر الثقة. فمن الممكن أن يأتي دليل ويقول: «اعمل بنتيجة العلم»، ويقول آخر: «اعمل بخبر الثقة»، وقد افترضنا أنّ نتيجة العلم مخالفة لمفاد خبر الثقة، فهنا يجب أن نرى نوعيّة العلاقة بين لسان الدليل الذي جعل الحجيّة الظاهريّة لنتيجة العلم، وبين دليل حجيّة خبر الثقة. ويحتمل أن يكون الدليل الدال على حجيّة نتائج العلوم مستفاداً من إحدى طرق ثلاث هي:

---

(1) يحكم العقل بلزوم إطاعة المعصوم (ع) تمسّكاً بدليل العصمة عن الخطأ والسهو والنسيان في الشؤون العاديّة للحياة، حتى لو لم يحرز شأن صدور الحديث أيضاً.(انظر: حسنعلي علي أكبريان، **در آمدي بر قلمرو دين**، مصدر سابق، ص 150 ـ 176).

1 ـ الروايات: من قبيل «اطلبوا العلم ولو في الصين»[1]، «طلب العلم فريضة على كلّ مسلم ومسلمة»[2]، «العلم إمام والعمل تابعه»[3]، «العلم أصل كلّ خير»[4].

2 ـ ارتكاز العقلاء القائم على الرجوع إلى أهل الخبرة في العلوم، مع عدم ردع الشارع عنه.

3 ـ السيرة العملية لأهل البيت: ؛ إذ كانوا يرجعون في بعض الموارد إلى أهل الخبرة في العلم.

لا تخلو دلالة هذا النوع من الروايات (يعني الدليل الأول) على جعل الحجيّة لنتائج العلوم من عيوب ونقائص؛ ومن جملتها: يعدّ لسان كثيرٍ من هذه الروايات إرشاديًّا لا مولويًّا، ومع كونها بياناً إرشاديًّا لا يمكنها إثبات الحجيّة وجعلها[5]. كما إنّ إطلاق بعضٍ آخر من هذه الروايات ـ من قبيل «طلب العلم فريضة» والتي يظهر أنّها مولويّة ـ لا يصحّ في جميع العلوم أيضاً، بل القدر المتيقّن منه هو العلوم الدينيّة، خصوصاً أنّ كثيراً من الروايات قد أطلقت على العلوم الأخرى ـ ما عدا العلوم الدينيّة ـ بأنّها «فضل»[6]، وكذلك

---

(1) محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، مصدر سابق، ج 1، ص 180.

(2) المصدر نفسه، ص 177.

(3) المصدر نفسه، ص 171؛ ونظيرها: «العلم إمام العقل والعقل تابعه» (المصدر نفسه، ص 166).

(4) أحمد الخوانساري، **شرح غرر الحكم ودرر الكلم**، مصدر سابق، ج 1، ص 205.

(5) إنّ جعل الحجيّة يتمّ من خلال الشارع، وبما أنّ البيان الإرشادي يعدّ إرشاداً إلى حكم غير الشارع، فلا يمكن للبيان الإرشادي أن يثبت الحجيّة لشيء ويجعلها له.

(6) «عن رسول الله (ص): إنّما العلم ثلاثة: آية محكمة أو فريضة عادلة أو سنّة قائمة، وما خلاهنّ فهو فضل». العلامة المجلسي، **بحار الأنوار**، مصدر سابق، ج 1، ص 211؛ محمد بن يعقوب الكليني، **الكافي**، مصدر سابق، ج 1، ص 32.

فقد أسقطت بعض الروايات جميع العلوم الصادرة عن غير أهل البيت: عن الاعتبار[1]. ولا شكّ في أنّ من الممكن اعتبار بعض الروايات ـ من قبيل «اطلبوا العلم ولو في الصين»[2] ـ مطلقة؛ وذلك لأنّ العلوم الموجودة في الصين هي غير العلوم الدينيّة. لكن هذه النقطة غير مقبولة أيضاً بسبب احتمال إرادة المبالغة؛ أي أنّ المعصوم (ع)، مبالغة منه في التأكيد على لزوم تحصيل المعرفة الدينيّة، قال: «اطلبوا العلم حتى لو استلزم طلبه السفر إلى الصين»[3].

وعلى أساس ذلك، فإنّ إشكاليّة كون هذه الروايات إرشاديّة وعدم كونها مطلقة، يمنعان من استفادة الحجيّة الظاهريّة لنتائج العلوم.

وإذا اعتبرنا أنّ الارتكاز العقلائي القائم على الرجوع إلى أهل الخبرة في كلّ علم دليل على حجيّة نتائج العلوم ـ كما يقال في باب رجوع العامّي إلى الفقيه وحجّية فتواه عليه ـ فهذه الحجّية إنّما تثبت

---

(1) «عن الباقر (ع): شرّقا وغرّبا [ثنّى الخطاب؛ لأنّه كان موجّهاً إلى سلمة بن كميل والحكم بن عتيبة] لن تجدا علماً صحيحاً إلّا شيئاً يخرج من عندنا أهل البيت». (محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، مصدر سابق، ج 2، ص 92).

(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 180.

(3) خصوصاً مع ملاحظة الروايات الأخرى التي تظهر منها المبالغة بلسان أشدّ، ولا يخفى أنّ المراد منها هو طلب العلوم الدينيّة؛ من قبيل قول رسول الله (ص): «لو كان الدين في الثريّا لناله سلمان» (المصدر نفسه، ج 22، ص 391)، وكذلك ما ورد عنه (ص) عندما سئل عن المؤمنين في آية ﴿وَءَاخَرِينَ مِنْهُمْ لَمَّا يَلْحَقُواْ بِهِمْ﴾: «فوضع يده على كتف سلمان وقال: لو كان الدين [الإيمان] في الثريّا لناله رجال من هؤلاء». (المصدر نفسه، ج 16، ص 310). وأيضاً ورد بلسان المبالغة العتاب الصادر عن أمير المؤمنين (ع) لعبد بن الله زهير بن أبي أمية: «لو كانت الفتنة برأس الثريّا لتناولها هذا الغلام». (المصدر نفسه، ج 32، ص 208).

في حدود ما لم يردع عنه الشارع. وعليه فإذا وصلنا كلام عن المعصوم (ع) عن طريق ثبتت حجيّته، وكان مفاد ذلك الكلام الردع عن علم معيّن؛ فسواء كان هذا الكلام ردعاً مباشراً، أم كان تصريحاً بما يخالف إحدى مسائل ذلك العلم، ومن جهة أخرى سواء كان مخالفاً لمسائل جميع هذا العلم ـ من قبيل الأحكام المتعلّقة بعلم النجوم التي مثّلنا بها في السابق ـ أم كان موجّهاً نحو مجموعة منه، أو كان موجّهاً نحو إحدى مسائله، ففي جميع هذه الموارد يكون اعتبار نتيجة العلم مردوعاً عنه.

وإذا تمسّكنا بالسيرة العملية للمعصومين (ع) في الرجوع إلى أهل الخبرة في العلم، فسوف نقول: أولاً: إنّ السيرة العملية مجملة ولا إطلاق لها[1]،

ثانياً: إنّ السيرة لا تثبت مع وجود كلام مخالف لنتيجة العلم[2].

وبعبارة أخرى: إذا كان الشارع قد أمضى الاعتبار العُقلائيّ لنتائج العلوم من جهة، وكان قد تكلّم في بعض المسائل العلميّة من جهة أخرى، فكلامه سيكون حاكماً على أدلّة حجيّة نتائج ذلك العلم، ولذلك فسوف تكون تلك النتائج العلميّة ساقطة عن الاعتبار أمام ذلك الكلام.

المطلب الثالث: إنعاش دعوى القرينة ونقده

لقد تكلّمنا في المطلبين السابقين حول ضعف العلوم البشريّة من

---

(1) وسبب ذلك أنّ الإطلاق من الظواهر، وهو داخل ضمن نطاق الأدلّة اللفظية، بخلاف السيرة التي هي من الأدلّة غير لفظية؛ إذ يطلقون على هذا النوع من الأدلّة اسم «الأدلّة اللبيّة». ويقتصر حجيّة هذا النوع من الأدلّة على القدر المتيقّن منها.

(2) وذلك لأنّ الكلام المخالف لنتيجة العلم يكون بمثابة الرادع عنها، وقد افترضنا أنّ نتيجة العلم ليست قطعيّة، ولم تثبت لها الحجيّة في مرتبة سابقة.

جهات مختلفة، وكانت النتيجة ضعف ادّعاء هذه القرينة. وفي هذا المطلب سننعش القرينة ونحييها من طريق آخر، ومن ثمّ سنتصدّى لنقدها.

تكمن أكثر جوانب الضعف لدى البشر في نظرتهم غير العامّة وغير الشاملة لهذا العالم، وفي العلاقة بين الدنيا والآخرة، وفي حقيقة الإنسان وسعادته، وفي القيم الأساس التي تضمن للإنسان السعادة.

والادعاء الجديد يفترض على الإنسان أن يأخذ هذه القِيَم وهذه الرؤية من الدين، بينما بإمكانه أن يأخذ القوانين الأخرى - الاجتماعيّة مثلاً - من علومه، وينظّمها بما يتناسب مع محيطه الطبيعي والاجتماعي، ويجعلها تتواءم مع الظروف والشروط المتغيّرة في كلّ زمان ومكان. فمثلاً يستفيد من الدين ضرورة أن يعمل بالعدل[1]، ولا يظلم[2]، وأنّه ليس في الدين أحكام حرجيّة[3]، ولا أحكام ضرريّة[4]، وأنّ الحفاظ على بيضة الإسلام وحقوق الناس والدماء والأعراض والأموال هي - بهذا الترتيب - من الأمور المهمّة[5]، والتي لا يرضى الله تعالى بهتكها ولا الاستخفاف بها[6]،

---

(1) من قبيل ما ورد في سورة النحل: الآية 90: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ﴾.

(2) من قبيل ما ورد في سورة البقرة: الآية 279: ﴿لَا تَظۡلِمُونَ وَلَا تُظۡلَمُونَ﴾، أو كرواية «**لا ضرر ولا ضرار في الإسلام**».

(3) من قبيل ما ورد في سورة الحج: الآية 78: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيۡكُمۡ فِي ٱلدِّينِ مِنۡ حَرَجٖ﴾.

(4) من قبيل ما ورد في الحديث عن النبي (ص): «**لا ضرر ولا ضرار في الإسلام**» (محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، مصدر سابق، ج 67، ص 345).

(5) انظر: محمد رضا المظفر، **أصول الفقه**، مصدر سابق، ج2، ص193، تعادل وتراجيح المتزاحمين.

(6) ويطلق عليها اسم «الأمور الحسبيّة».

وأنّ السعادة الأُخرويّة أعظم وأهمّ من السعادة الدُنيويّة[1]. فالإنسان يكتسب جميع هذه الكلّيّات والقيم من تعاليم الدين، أمّا القوانين فبإمكانه أن يستفيد من علومه في جعلها وتقنينها؛ بحيث تتناسب وتتلاءم مع الأمور المتقدّمة المستفادة من الدين. وعليه، فيكون مجال القوانين خارجاً عن دائرة الثوابت الدينيّة.

لقد طُرح هذا النمط من الادعاء من قبل بعض المثقّفين المتديّنين؛ دفاعاً عن أبديّة الدين وبقائه، وعملاً منهم على جبر النقص المزعوم الذي ادُّعيَ وجوده في الدين. ويمكننا أن نقول في مقام نقد هذا الادعاء:

1 ـ إنّ الغرض الحقيقي لأصحاب هذا الادعاء ـ أي الدفاع عن أبديّة الدين وبقائه في هذا العصر الراهن ـ لن يتحقّق عند افتراض خروج القانون عن دائرة الدين. وإذا كان مراد المدّعين من حذف الأحكام والقوانين وإخراجها من الدين هو أن يتصدّوا بأنفسهم إلى كتابة القوانين على أساس عقيدة الدين وقِيَمه، فلن يستطيعوا أن يضعوا أي قانون يرضي أصحاب المذهب الإنساني[2]. فالقوانين المستفادة من القِيَم والعقائد الإسلاميّة تختلف عن القوانين المستندة والصادرة من العقائد والقِيَم الماديّة اختلافاً كاملاً[3].

---

(1) من قبيل ما ورد في سورة إبراهيم: الآية 41: ﴿لَنُبَوِّئَنَّهُمْ فِى ٱلدُّنْيَا حَسَنَةً وَلَأَجْرُ ٱلْآخِرَةِ أَكْبَرُ﴾.

(2) ورد في القرآن الكريم عن اليهود والنصارى: ﴿وَلَن تَرْضَىٰ عَنكَ ٱلْيَهُودُ وَلَا ٱلنَّصَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ﴾، [سورة البقرة: الآية 120].

(3) ومضافاً إلى التفاوت والاختلاف في منشأ الرؤية الكونيّة والقِيَم الماديّة، فإنّ لنظرية المعرفة الماديّة وانحصار قنواتها بالحسّ والتجربة أيضاً دوراً فعّالاً في =

وبعبارة أخرى، إذا كان دفاع أصحاب تلك الدعوى عن أبديّة الدين وبقائه دفاعاً جدليّاً، ومن أجل مواجهة القوانين غير الدينيّة الموجودة في مجتمعات العالم المعاصر، فإنّ النتيجة ستؤول: إمّا إلى تدوين قانون لا يقوم على أساس العقائد والقِيَم الدينيّة، وإمّا إلى هزيمتهم وعدم فوزهم بهذا الجدل؛ لأنّ الفرق بين الإسلام وبين المذاهب البشريّة ومدارسها الحديثة ليس في القانون وحسب، بل أساس هذا الاختلاف يكمن في الرؤية الكونيّة والقِيَم التي يراها كلّ منهما، وإذا لم يكن دفاع أولئك المدّعين دفاعاً جدليًّا، بل كانوا في الواقع معتقدين بأنّ العلوم البشريّة قادرة على تدوين القوانين على أساس الرؤية الدينيّة وقِيَمها ـ حتى لو اختلف هذا القانون عن القوانين التي دوّنتها الاتجاهات الفكريّة والمذاهب البشريّة ـ فإنّ الجواب عن ذلك سنتعرض له في الفقرات الآتية.

2 ـ إذا كانت النتيجة التي توصّلنا إليها في المطلبين المتقدّمين الأول والثاني مقتصرة على إثبات عجز البشر عن تحصيل العلم الكامل بالرؤية الكونيّة والقِيَم، لكان يوجد مجال للقول بصحّة الادعاء الجديد، ولكن ذكرنا سابقاً أنّ العلم البشريّ قاصر عن الإحاطة حتى بتأثير علاقات الناس في ما بينها، وبتأثير أفعال كلّ فرد على نفسه وروحه، فاطّلاعه ومعرفته في هذه المسائل ناقصة وغير كاملة. وعليه فنقص البشر غير مختصّ بالرؤية والقِيَم فقط، حتى نكون بغنى عن اتّباع الدين في خصوص المسائل الدينيّة.

= نشوء هذا الاختلاف بين القوانين الدينيّة وغير الدينيّة. وقد أعرضنا في هذا الكتاب عن بيان ذلك مراعاة للاختصار.

3 ـ ما هو المراد من العلم في قولهم «قدرة العلوم البشريّة»؟ ثمة احتمالان في الجواب عن هذا السؤال:

الاحتمال الأول: أن يكون المراد هو العلوم العصريّة الموجودة بين البشر في العصر الحاضر، والتي تدرّس في الجامعات ضمن عناوين متعدّدة، مثل: علم الاجتماع، علم الاقتصاد، علم النفس، علم السياسة، علم القانون وغيرها... فإن كان مراد أصحاب القرينة هذه العلوم، فلم يأتوا بسديد من الرأي؛ إذ إنّ هذه العلوم قد دوّنت على أساس رؤية ونظرية في المعرفة وأنثروبولوجيا خاصّة. وهذا النوع من العلوم لم يترك لأصحاب القرينة مجالاً حتى يعملوا من خلال اتباع الرؤية والقِيَم الإسلاميّة فيها لاستنباط القانون الإسلاميّ إثر ذلك.

الاحتمال الآخر: هو أن يكون مرادهم من العلوم خصوص العلوم التي نشأت من الرؤية الإسلاميّة وقِيَمها؛ من قبيل علم الاجتماع الإسلامي، وعلم النفس الإسلامي وغيرهما. فإذا كان مراد أصحاب القرينة هذه العلوم، فيمكننا أن نطرح سؤالاً: إذا كان البشر يمتلكون القدرة في هذا الميدان، فلماذا لم يتوصّلوا حتى الآن إلى شيء فيها؟

وبعبارة أخرى: إذا كان مرداهم الاحتمال الأول، فإنّ قدرة تلك العلوم ليست كافية في المقام، وأمّا إذا كان قصدهم ومرادهم الاحتمال الثاني، فأصل وجودها موضع استفهام.

4 ـ يمكن أن يدّعى أنّ مرادهم هو الاحتمال الثاني، وأنّ هذه العلوم لم تدوّن حتى الآن، وأنّ واجبنا في هذا العصر العمل على تدوينها وكتابتها؛ يعني أنّ قدرة البشر على كتابة وإخراج هذه العلوم هي بالقوة، وعليهم السعي لإخراج هذه القدرة من مرحلة القوّة والاستعداد إلى مرحلة الفعليّة. ولا يخفى ما في

هذا الكلام من إشكالات:

أولاً: هل على الدين أن ينتظر ويصبر ألف عام، ويترك البشر في ظلمات الجهل والضلال حتى يبدأ البشر بتدوين هذه العلوم وإظهارها؟ ما هو تكليف الضالّين والتائهين في هذه الفترة؟ فلا شكّ في أنّ إهمال هؤلاء الأفراد والمكلّفين مخالف لما تقتضيه الحكمة.

ثانياً: لو سلّمنا بأنّ هذه العلوم دُوّنت، ووصلت إلى حدّ الموازين الشرعية، واستُخرِجت القوانين من هذه العلوم على أساس الرؤية الإسلاميّة وقِيَمها، فإنّ هذا يعني أنّ البشر قد ظفروا بمصدر آخر لمعرفة الأحكام الإسلاميّة مقابل الكتاب والسنّة، إلّا أنّ ذلك لا يدلّ على أنّ جميع الأحكام التي يمكن أن تستخرج من هذا المصدر ومن هذا الطريق ـ والتي نجد أنّها قد ذكرت أحياناً في الروايات التي وصلتنا عن المعصومين (ع) ـ هي أحكام متغيّرة. وبتعبير آخر، إنّ أقصى ما يمكن أن يستنتج من هذا المطلب، يشبه ما قاله بعضهم في مورد أحكام العقل؛ من أنّ دائرة حجيّة أحكام العقل شاملة لموضوعات العلوم أيضاً[1]. فهذا الكلام لا يثبت أبداً ادعاء القرينة في كون القوانين الموجودة في الروايات متغيّرة.

ثالثاً: إذا كان هؤلاء يمتلكون القدرة على تدوين هذه العلوم، وأرادوا في الوقت نفسه أن يتمتّعوا بالشرعية، فعليهم أن ينطلقوا من روح الدين. وبناءً على ذلك، إذا أردنا ـ عند تدوين هذه العلوم ـ أن نبدأ من الاعتقاد بتغيّر القوانين الصادرة عن المعصومين (ع)، فنكون

---

(1) فمثلاً يقول آية الله جوادي آملي: لا يعتبر العقل المصدر الإثباتي للدين في الفقه والأخلاق المصطلحين فقط، بل يعدّ الحجّة الدينيّة في أقسام العلوم أيضاً؛ إذ يجب أن يستفاد منه في جميع تلك العلوم (عبد الله جوادي آملي، **انتظار بشر از دين**، مصدر سابق، ص 99).

قد أخرجناها عن دائرة المصادر الدينيّة، واعتبرنا أنّها هي الوحيدة المبنيّة على أساس الرؤية والقِيَم المستنبطة من الدين، من دون أن نعتبر القوانين المستخرجة من الروايات من جملتها، فعلينا أولاً أن نثبت تغيّر هذه القوانين في مرحلة سابقة. وبعبارة أخرى إنّ دعوى القرينة الجديدة تعتبر تغيّر القوانين والأحكام الاجتماعيّة الموجودة في الروايات أصلاً مسلّماً لديها، لا أنّها تثبت ذلك.

5 ـ لقد كانت الانتقادات المتقدّمة على دعوى القرينة متوجّهة إلى جديدها من ناحية الاعتقاد بتغيّر الأحكام والقوانين الاجتماعيّة الموجودة في الروايات، ومضافاً إلى ذلك، يوجد انتقادات أخرى موجّهة إلى الدعوى من جوانب وجهات أخرى أيضاً. وقد تجنّب الكاتب بيان الملاحظات المتعلّقة بالفصل بين مجالَيْ القِيَم والعلم، وبتفويض مجال القِيَم إلى الدين ومجال العلم إلى الإنسان، بل يحيل البحث في ذلك إلى أحد محالّه[1].

5. عرفيّة الموضوع

من الممكن أن يختلف عرف مجتمع معيّن عن عرف مجتمع آخر في زمان واحد، كما قد يحدث كذلك مجموعة تغيّرات في مجتمع واحد مع مرور الزمن، وعليه فالعرف في حالة تغيّر وتبدّل دائم. وإذا كان موضوع أحد الأحكام موضوعاً عرفيًّا، فسوف يتبدّل ذلك الحكم تبعاً لتبدّل العرف. وتبدّل الحكم بتبدّل العرف غير مختصّ بتغيّر موضوعه فقط، بل تبدّل العرف نفسُه في معاني الألفاظ والارتكاز مؤثر أيضاً في الاستظهار اللفظي.

---

(1) عبد الله جوادي آملي، **شريعت در آئينه معرفت**، مصدر سابق، ص 231 ـ 242.

ولتوضيح هذه القرينة لا بدّ من ذكر مقدّمات:

المقدّمة الأولى: المراد من «العرف» في اللغة ما يعرفه الناس من الخير والصلاح[1]، ويبتني هذا المعنى على تفسير العرف «بالمعروف». كما يطلق العرف في اصطلاح الفقه والأصول على ما هو عادةٌ عند الناس[2]. وتُعدّ الاصطلاحات من قبيل «سيرة وبناء العقلاء» و«ارتكاز العقلاء» قريبة جداً من اصطلاح العرف[3]. فعندما يجري الحديث في الفقه والأصول عن فهم العرف يكون المراد من «العرف» عندهم هو الناس. أمّا المعنى الذي نريده من العرف في هذه القرينة فهو أعمّ من «سيرة العقلاء» و«ارتكازات العقلاء» و«الفهم العرفي للألفاظ».

المقدّمة الثانية: يمكن تقسيم تدخّل العرف في معرفة الحكم الشرعي الإسلامي إلى ثلاثة أقسام:

1 ـ تدخّل العرف في فهم معاني الروايات والآيات: لقد خاطب

---

(1) «العرف والعارفة والمعروف واحد، ضد النكر، وهو كل ما تعرفه النفس من الخير...» (محمد بن مكرم (ابن منظور الإفريقي)، **لسان العرب**، مصدر سابق، ج 9، ص 239).

(2) انظر: حسين مروجي، **اصطلاحات فقهي**، مصدر سابق، ص 249، محمد جعفر جعفري لنگرودي، **ترمينولوجي حقوق**، مصدر سابق، ص 447؛ مصطفى أحمد الزرقاء، **الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد** (المدخل الفقهي العام)، مطابع ألف باء، الأديب، دار الفكر، دمشق، 1967م، الجزء الأول، ص 131؛ محمد صنقور، **المعجم الأصولي**، مصدر سابق، ص 752.

(3) محمد صنقور، **المعجم الأصولي**، مصدر سابق، ص 639، «المقصود من السيرة العقلائيّة إجمالاً هو تعارف العقلاء على سلوك معيّن في شأن من الشؤون؛ بحيث لا يشذ عن هذا السلوك منهم أحد إلّا وكان معرضاً للنقد والتوبيخ، وهذا لا يتّفق إلّا في ما يكون السلوك مستنداً إلى نقطة عقلائيّة ولو لم تكن متبلورة بل كانت مركوزة في جبلّتهم».

الله تعالى الناس في القرآن بلغتهم، وكذا فعل النبيّ الأكرم (ص) والأئمّة المعصومون (ع) في رواياتهم، ولم يأتوا بأسلوب أو طريقة جديدة في التحدّث معهم، غير الذي كان مألوفاً ومأنوساً عندهم. وبناءً عليه، فإنّ فهم العرف لألفاظ القرآن والروايات يُعدُّ معياراً وملاكاً لمعرفة مراد المتكلّم منه.

ويمكن أن يقسّم هذا النوع من التدخّل إلى قسمين:

أ) **فهم معاني الألفاظ**: لمعرفة معنى الكلمة أو التركيب لا بدّ من الرجوع إلى عرف تلك اللغة في ذلك، وعلى سبيل المثال؛ لكي نعرف معنى كلمة «الصعيد» أو معنى الجملة الاسميّة، لا بدّ من الرجوع إلى عرف العرب. ويعالج العلماء هذا النوع من التدخّل العرفي في علم أصول الفقه ضمن مباحث «التبادر العرفي»، أو ضمن قواعد أخرى ترجع إلى «التبادر العرفي»[1].

ب) **فهم بعض القرائن غير اللفظية**: تصل في بعض الأوقات جملة من الأفكار العرفيّة إلى حدّ تكون معه في غاية الجلاء والوضوح؛ بحيث تترك بصماتها بشكل غير شعوريّ على فهم العرف للألفاظ. ويطلق على هذه الأفكار الجليّة والشائعة في علم أصول الفقه «الارتكاز العرفيّ». وبسبب رسوخ هذا الارتكاز في ذهن السامع، يمكنه أن يفهم مراد المتكلّم وكأنّ المتكلّم قد اختار ذلك الاعتقاد بوصفه أحد القرائن المساعدة على فهم مراده. وبعبارة أخرى: تؤثّر هذه

(1) من باب المثال انظر: محمد رضا المظفر، **أصول الفقه**، مصدر سابق، ج 1، ص 21 ـ 25، المقدّمة، علامات الحقيقة والمجاز.

الارتكازات ـ باعتبارها قرائن لبيّة (غير لفظيّة) متّصلة بمعاني الألفاظ وبمحاذاتها ـ على فهم مراد المتكلّم[1].

وكمثال على ذلك، قول الله تعالى في كتابه المجيد: ﴿أَوْفُوا۟ بِٱلْعُقُودِ﴾، فما يفهم من الظهور الأوّلي لهذه الآية هو وجوب الوفاء بكلّ ما يعدّه العرف «عقداً». لكن إذا افترضنا وجود ارتكاز في ذهن العرف مفاده «أنّ الشارع لا يصحّح العقود التي يعتقد الناس ببطلانها»، ففي هذه الصورة سيعتبر الارتكاز المذكور مقيّداً لتلك الآية؛ بمعنى أنّ إطلاق الآية مع عدم ملاحظة الارتكاز المذكور سيكون شاملاً للعقود التي تكون صحيحة في نظر العرف أو باطلة. وأما مع ملاحظة هذا الارتكاز فلن تكون العقود الباطلة بنظر العرف مشمولة حينئذٍ. وبالتالي، فالعرف يفهم من هذه الآية أنّ الشارع يوجب علينا الوفاء بالعقود التي لا تعتبر باطلة بنظر العرف[2].

2 ـ **تدخّل العرف في معرفة موضوع الحكم الشرعيّ**: يكون موضوع الحكم في بعض الأحيان مخترعاً ومصطلحاً من قبل الشارع. وفي هذه الحالة، فإنّ المرجع الذي يجب أن يعيّن قيود ذلك الموضوع ويعرّفه هو الشارع نفسه. ويطلق على هذه الموضوعات في الاصطلاح الفقهي «الموضوعات المستنبطة»[3]. أمّا في الموضوعات التي لم يخترعها الشارع

---

(1) محمود الهاشمي الشاهرودي، **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق، ج 4، ص 235.

(2) مستفاد من درس الخارج الفقهي للأستاذ مهدي هادوي الطهراني، الذي لم ينشر بعد.

(3) «المراد من الموضوعات المستنبطة هي موضوعات الأحكام التي يكون تشخيص مفهومها عرفاً أو شرعاً، والتعرّف على حدودها سعة وضيقاً بحاجة إلى نظر وبرهنة... وذلك في مقابل الموضوعات الصرفة» (محمد صنقور، **المعجم** =

والتي تتمتّع بمفهوم عرفي، فالمرجع لمعرفتها سيكون حينئذٍ هو العرف. ويمكن أن نقسّم هذا التدخّل العرفي بشكل مفصّل أكثر:

أ) **معرفة مفهوم الموضوع**: فمثلاً الحكم المستفاد من آية ﴿أَوْفُواْ بِٱلْعُقُودِۚ﴾ هو وجوب الوفاء، والموضوع هو العقود. ومن أجل معرفة حقيقة العقد، وهل إنّه متقوّم بطرَفَيْ الإيجاب والقبول، أو يكفي فيه إيجاب أحد الطرفين؟ وهل يلزم فيه التلفظ أو يكفي في صدقه أيّ مبرز عقلائي يدلّ عليه؟ وهل يشترط فيه الإرادة والاختيار أم أنّه شامل للإيجاب والقبول الواقعين عن إكراه أو سهو أيضاً؟ فإنّه لا سبيل أمامنا للتوصّل إلى ذلك كلّه إلّا الرجوع إلى العرف فيها.

ب) **معرفة مصداق الموضوع**: عندما يحكم الشارع بحرمة الخمر مثلاً، يبقي تشخيص مصداق ذلك الحكم، ومعرفة ما إذا كان

= **الأصولي**، مصدر سابق، ص 915). ومن الواضح أنّ محمد صنقور يعتقد بأنّ الموضوعات المستنبطة أعمّ ممّا اخترعه الشارع، وهي شاملة لبعض الموضوعات غير المخترعة والتي قد عيّن الشارع قيودها وشروطها؛ من قبيل الوطن، السفر، والبلوغ وأمثال ذلك. ولذلك فقد أطلقنا على هذه الموضوعات في هذا الكتاب عنوان الاصطلاح الشرعي، ولا مشاحّة في الاصطلاح. نعم، يوجد قسم آخر من الموضوعات التي لم يتدخّل فيها الشارع، وهي الّتي بحاجة إلى دقّة ومطالعة وتخصّص غير فقهي لتحديد معناها مع قيودها وشروطها؛ من قبيل تحديد المكان الأصلي لمسجد الشجرة، والذي يقع موضوعاً لمحلّ الإحرام، ويعتقد محمد صنقور بأنّ هذا النوع من الموضوعات داخل ضمن الموضوعات المستنبطة أيضاً. وينقل عن آية الله السيد الخوئي (ره) أنّه كان يعتقد بأنّ اجتهاد الفقيه في تلك الموضوعات حجّة على المقلّد. (المصدر نفسه، ص 916 ـ 917).

المائع الموجود في هذا الوعاء مثلاً خمراً أم خلاً بعهدة العرف (يعني العرف المتخصّص في معرفة ذلك الموضوع)، وكذلك إذا حكم الشارع بحرمة اللّعب بآلات القمار مثلاً، فإنّ تشخيص المصاديق الداخلة تحت عنوان آلات القمار ـ كتحديد دخول الشطرنج أو عدم دخوله مثلاً ـ بعهدة العرف أيضاً.

كما إنّ معرفة مصاديق الموضوعات ـ ومن ضمنها الموضوعات المستنبطة ـ يقع على عاتق العرف أيضاً؛ فمثلاً إذا اعتبرنا «الغناء» من الموضوعات المستنبطة، فالشارع يبيّن مفهوم ذلك الموضوع، أمّا تحديد مصداقه وتشخيص ما إذا كان صوت ذلك الشخص غناءً أم لا ، فهو بعهدة العرف وتشخيصه.

ويمكن تقسيم تدخّل العرف في تنقيح موضوع الحكم الشرعي بنحو آخر:

أ) أن ينقّح العرف بنفسه ويشخّص فردًا حقيقيًّا من الموضوع؛ من قبيل ما ورد في قوله تعالى:

﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍۚ﴾[1]. ففي هذه الحالة، إذا رأى العرف أن تكون نفقة الزوجة بعد الطلاق في هذا الوقت بحدّ معيّن، وكانت في ما مضى أقلّ من ذلك، فعندئذٍ ستكون النفقة الواجبة في هذا العصر أكثر مما كانت واجبة عليه في الزمن السابق. وهنا نرى أنّ العرف قد تدخّل واقعاً وثبوتاً في تعيين حدود موضوع الحكم الشرعيّ.

---

(1) سورة البقرة: الآية 231.

ب) أن يتدخّل العرف في تنقيح الموضوع إثباتاً وكشفاً، لا أن يعيّن الفرد الحقيقي ثبوتاً:

مثلاً يدلّ دليل أحياناً على: «المؤمنون عند شروطهم»، واكتشفنا أنّ العرف يجري في معاملاته على هذا القانون العام، فلا يرضى بإنشاء معاملات غبنيّة (وهي المعاملة التي تبتني على ضرر فاحش)، ففي هذه الحالة يكون مقتضى ظهور حال كلّ إنسان في العرف المذكور هو أن لا يرضى بالغبن في معاملته. وهذا الظهور الحالي كاشف عن أنّ كلّ طرف في المعاملة يشترط على الآخر ضمناً عدم وجود الغبن والضرر الفاحش.

والفرق بين هذين النحوين من تدخّل العرف هو أنّه إذا كان شخص يعيش في ذلك العرف، ولم يعتقد بأيٍّ من نوعَيْ العرف، ففي النحو الأول، يجب عليه الالتزام بحكم العرف وإن لم يكن يرضاه هو، بينما في النحو الثاني إذا قال إني لا ألتزم بذلك الشرط الضمني، لما أمكن للعرف عندئذٍ أن يكون كاشفاً عن ذاك الشرط الضمني[1].

3 ـ **تدخّل العرف في معرفة الحكم الشرعيّ:** كان العرف في القسمين السابقين يؤثّر في معرفة الحكم الشرعي بنحو غير مباشر، وذلك عن طريق فهم المراد من الآيات والروايات، ومعرفة مفهوم ومصداق الموضوع أيضاً. بينما تدخّل العرف في هذا القسم يكون لمعرفة الحكم الشرعي بشكل مباشر، وذلك عندما يكون للعرف حكم معيّن، ويمضي الشارع ذلك الحكم باعتباره حكماً عرفيًا، فمثلاً إذا كانت السيرة العقلائيّة

(1) محمود الهاشمي الشاهرودي، **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق، ج 4، ص 231 ـ 235.

قائمة على «أنّ من حاز شيئاً من الأموال المنقولة المباحة فقد ملكها»، أو على «أنّ المغبون له خيار الغبن في المعاملة الغبنيّة»؛ ومن جهة أخرى، نرى أنّ الشارع لم يردع عن هذه السيرة العقلائيّة ولم يمنع منها، فعند ذلك نعلم أنّ الشارع قد قبل كلتا هاتين السيرتين للعقلاء وأمضاهما[1].

وينقسم هذا القسم من التدخّل إلى نوعين أيضاً:

أ) الاستدلال بهذا القسم من السيرة العقلائية لإثبات حكم شرعي كلي واقعي؛ من قبيل دلالة الحيازة على المالكيّة، وخيار الغبن، ويستخدم هذا الاستدلال في علم الفقه.

ب) الاستدلال بهذا القسم لإثبات حكم شرعي ظاهري؛ من قبيل الاستدلال بسيرة العقلاء في العمل بالظواهر أو بخبر الواحد، وهذا ما يُستدَل به في علم أصول الفقه عادة[2].

ولا شكّ في أنّ هذا القسم من العرف ـ بكلا نوعيه ـ ينبغي أن يكون متّصلاً بزمان المعصوم (ع) حتى يكتسب اعتبار الشارع؛ لأنّ طريق الكشف عن إمضاء الشارع يتمّ من خلال سكوته وعدم ردعه، فالارتكاز والسيرة المستدلّ بها على الحكم الشرعي ينبغي أن تكون على مرأى ومسمع من المعصوم (ع)، حتى إذا واجه المعصوم حكماً عقلائيًا باطلاً ومنافياً للشريعة، كان عليه أن يمنع الناس ويردعهم عنه باعتباره المسؤول عن الشريعة والمبيّن لها، عملاً بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أو من باب وجوب تعليم الجاهل[3]. وعليه فإذا

(1) المصدر نفسه، ص 236.

(2) المصدر نفسه.

(3) يشكّل كلّ من هذه البيانات الثلاثة استدلالاً مستقلاً على وجوب ردع المعصوم (ع) عن الارتكاز أو السيرة التي لا تتوافق مع الشريعة؛ البيان الأول: =

لم يردع المعصوم حينئذٍ عن ذلك نكتشف أنّه يقبل به ويمضيه. ومن الواضح، أنّه لا يمكن تصوير هذا الكشف وتحقّقه إلّا فيما إذا كان العرف متصلاً بزمان المعصوم (ع) فقط.

المقدّمة الثالثة: من بين الأقسام المختلفة لتدخّل العرف المباشر وغير المباشر في معرفة الحكم الشرعي، يخرج القسم الأخير منه ـ وهو تدخّل العرف المباشر في عمليّة استنباط الحكم الشرعي ـ عن ادعاء القرينة الحاليّة؛ وذلك لأنّ ما هو مورد اتفاق علماء الفقه والأصول في هذا القسم، وموضع تسليم الكاتب في هذا الكتاب، هو اعتبار اتصال ذلك العرف بزمان المعصومين (ع). وبناء عليه، فإنّ افتراض وجود عرف جديد أو تغيّر ذلك العرف لن يكون مجدياً في استنباط أيّ حكم شرعي. أما في القسمين الأخيرين المتعلّقين بتدخّل العرف، فهما داخلان في دعوى هذه القرينة. وسيأتي بيانهما في المقدمتين التاليتين.

المقدّمة الرابعة: يمكن بيان ادعاء القرينة المذكورة في القسم الأول من أقسام تدخّل العرف بالبيان الآتي: من الممكن أن يعرض تغيير على فهم العرف لمراد المتكلّم؛ وذلك لأنّه قد تنشأ أو تعرض

= ملاحظة ظاهر حال المعصوم بوصفه المسؤول عن تبليغ الرسالة. البيان الثاني: كون المعصوم مكلّفاً بوجوب النهي عن المنكر وتعليم الجاهل، مضافاً إلى عصمته. البيان الثالث: كون المعصوم (ع) مشرّعاً، وانتقاض غرضه بما هو شارع مع سكوته في ذلك الارتكاز المخالف للشريعة.

يشكّل البيان الثاني والثالث الدليل العقلي لدلالة سكوت المعصوم (ع) على الإمضاء. أمّا البيان الأول فهو دليل استظهاري، ودلالته أوسع من دلالة الدليل العقلي. أنظر: محمد باقر الصدر، **دروس في علم الأصول**، مصدر سابق، ج 1، ص 262 ـ 263، الحلقة الثانية، الدليل الشرعي غير اللفظي، دلالة السكوت والتقرير.

مرتكزات جديدة لدى العرف، أو يعرض ما يزيل المرتكزات السابقة. وبناء عليه، فمن الممكن أن يأتي العرف الجديد بمعانٍ أخرى للألفاظ، أو قد لا يفهم أهل العرف تلك المعاني التي كان يدركها أهل العرف السابق على أساس المرتكزات التي كانت لديه.

وبناء عليه، يمكن القول إنّه عندما تكون مقوّمات ظهور كلام الشارع مرتبطة بفهم العرف، فأيّ تبدّل أو تغيّر يحصل للعرف سيكون موجباً لحصول تبدّل في ظهور كلام الشارع أيضاً، وتبعاً لذلك سوف يتغيّر الحكم المستنبط من هذا الكلام كذلك.

المقدّمة الخامسة: يمكن أن يبيّن ادعاء القرينة المذكورة في القسم الثاني من أقسام تدخّل العرف بالنحو التالي: عندما يجعل الشارع حكماً لعنوان عرفي، ويكون فهم العرف قد تبدّل بعد ذلك، أو ظهر للعرف مصداق جديد لذلك العنوان، أو أنّ العرف الجديد أسقط اندراج المصداق السابق تحت ذلك العنوان، فإنّ حكم ذلك العنوان سيتبدّل إثر ذلك التبدّل العرفي.

ويمكن أن نمثّل على التبدّل الحاصل في مفهوم الموضوع العرفي بمسألة الحيازة، إذ كان يعتبر - في عرف عصر المعصومين (ع) - أنّ التصرّف الخارجي بشيء بقصد حيازته يعدّ شرطاً لتحقّق الحيازة، فمن أراد مثلاً أن يحوز على طائر فعليه أن يقيّده، وكذا إذا أراد أن يحوز الأرض، فعليه أن يظهر نوعاً من التصرّف الخارجي بقصد الحيازة، حتى يصدق عليه أنه قد حازه. ولنفترض أنّه فُرزت أرض كوكب المريخ وقُسِّمَت إلى قطع معيّنة ومحدّدة، بعد مسحه؛ بحيث صار تشخيص تلك القطع والتعرّف عليها أمراً ممكناً ومتاحاً بشكل كامل، وادّعت بعد ذلك بعض الدول أو الشركات حيازتها وملكيّتها، وألزمت الدول الأخرى الراغبة بإجراء دراسات أو القيام بأيّ شكل من أشكال التصرّف على سطح

المريخ بالتعاقد والاتفاق المسبق مع تلك الجهة المعيّنة (دولة كانت أم شركة) لشراء تلك القطعة. ومن الواضح أنّ هذا المعنى الجديد للحيازة لا يتوقف على إظهار أيّ نوع من أنواع التصرّف أو السلطة غير الحيازة نفسها. وفي هذه الصورة، يمكن القول إنّ أدلّة الحيازة الدالّة على الملكيّة في العرف السابق لم تكن شاملة لهذا المورد، أمّا الآن فهي شاملة له.

كما يمكن أن نمثّل لتبدّل مصداق الموضوع العرفي بمثال يندرج تحت عنوان الحيازة أيضاً؛ بأن يخترع الإنسان آلات ووسائل حديثة لصيد الحيوان؛ بحيث يحصل بواسطتها سلطة خارجيّة بقصد الحيازة. ومثال آخر، كان احترام الضيف في السابق يقتضي القيام بغسل يديه على مائدة الطعام، أما اليوم فمن الممكن أن يعدّ هذا العمل منافياً للاحترام. وفي هذه الحالة، يتبدّل حكم غسل يدي الضيف من الاستحباب إلى الحرمة.

مناقشة

المطلب الأول: بحث تغيّر الحكم بتبدّل مصداق الموضوع العرفي

لقد ذكرنا في المقدّمة الخامسة نوعين من تغيّر الحكم بتبدّل العرف. الأوّل: تغيّر الحكم بتبدّل مفهوم الموضوع العرفي، والثاني: تغيّر الحكم بتبدّل مصداق الموضوع العرفي. والمطلب الأول يتحدّث عن تغيّر الحكم بتبدّل مصداق الموضوع العرفي.

ويمتلك العنوان العرفي الوارد في الروايات والذي يكون موضوعاً للحكم حالتين:

الحالة الأولى: أن يكون العنوان كليًّا عرفيًّا ومصداقه متغيّر متبدّل. وفي هذه الحالة، لن يعرض على الحكم الكلّي الشرعي ـ

الذي جعل من قبل الشارع ـ أيّ تغيّر أو تبدّل. بل ما يتبدّل هو مصداق ذلك الموضوع وحكمه الجزئي، مثلاً: استحباب غسل يدي الضيف ليس حكماً شرعيًا جزئيًا جُعِل من قبل الشارع، بل هو مصداق من مصاديق استحباب احترام الضيف الذي جعل من قبل الشارع. وعند ذلك، لا يصحّ أن يقال إنّ حكم استحباب احترام الضيف ـ الذي ورد في الروايات ـ هو حكم متغيّر، وإذا أطلق عليه أنّه متغيّر فسيكون ذلك مجازاً من باب الوصف بحال المتعلّق؛ أي أنّ استحباب احترام الضيف هو حكم ثابت، أما مصاديقه فهي متغيّرة ومتبدّلة.

الحالة الثانية: أن يكون العنوان الذي ورد في الرواية والمجعول موضوعاً للحكم هو بنفسه مصداقاً لعنوان أعمّ، وكنّا قد أحرزنا بواسطة قرينة ما أنّ ذلك العنوانِ الأعمّ هو موضوع الحكم، لا العنوان الجزئي الذي ورد في الرواية أنّه موضوع، فمثلاً: ورد في الرواية استحباب غسل يدي الضيف، ولكن علمنا أنّ موضوع المستحبّ هو احترام الضيف لا غسل اليدين. ومثال آخر، ورد في الروايات حرمة الشطرنج، وعلمنا ـ في المقابل ـ أنّ حرمة اللعب منصبّة على آلات القمار، وأنّ الشطرنج هو مصداق له لا غير، ويمكن أن يقال في هذه الحالة أيضاً، إنّ الحكم المستفاد من نصّ الرواية هو حكم متغيّر، ولكن يجب أن يحرز في المقابل أنّ هذا الحكم هو مصداق الحكم المجعول، وليس هو الحكم نفسه المجعول من الشارع مباشرة.

وبعبارة أخرى: يعتبر ـ في كلا الحالتين ـ الحكم الجزئي الشرعي حكماً متغيّراً، أمّا الحكم الكلي الشرعي ـ وهو المجعول الواقعي من قبل الشارع ـ فهو حكم ثابت. ويكمن الفرق بينهما في دلالة نصّ الرواية في الحالة الأولى على الحكم الكلّي، أما في

الحالة الثانية فإنّ نصّ الرواية يدلّ على الحكم الجزئي، وبما أنّ وصف الحكم بالظرفي والمتغيّر في الحالة الثانية وصف حقيقي غير مجازي، فيمكن حينئذٍ أن نقدّم القرينة المذكورة كمعيار لمعرفة ذلك الحكم.

وما هو ضروري لتنقيح هذا المعيار يكمن في محلٍّ آخر، وهو أنّ الظهور الأوّلي لكلّ عنوان هو أنّ موضوع الحكم هو العنوان نفسه، لا العنوان الأعم منه. وبناء عليه، فبأيّ قرينة يمكن حينئذٍ أن يُفهم أنّ العنوان الذي أخذ في الروايات موضوعاً للحكم هو مصداق الموضوع الواقعي لا الموضوع نفسه؟

ويمكن القول إنّ هذه القرينة هي إحدى تلك القرائن الخاصّة والعامّة المذكورة في هذا الفصل على تغيّر الحكم؛ أي بإمكان الفقيه أن يكشف ـ باعتماده على إحدى هذه القرائن ـ عن أنّ العنوان الموجود في الرواية ليس موضوع الحكم، بل هو المصداق المتغيّر لموضوع الحكم الواقعي.

وبعبارة بديلة: لا تعتبر القرينة الحاليّة بنفسها قرينة إثباتيّة على معرفة الحكم المتغيّر، وهي ـ في الحقيقة ـ ليست أكثر من مفسّر للحكم المتغيّر. وفي الواقع، تفيد هذه القرينة أنّ موضوع الحكم الموجود في الرواية ليس هو نفسه الموضوع الواقعي، بل هو مصداقه المتغيّر، وهو الذي يفيد بدوره الحكم المتغيّر، وأما الكلام: من أين يمكن إثبات هذه النقطة، فخارج عن حقيقة القرينة المذكورة. وعلى أساس ذلك، فإنّ إطلاق «القرينة» عليها هو من باب التسامح.

المطلب الثاني: بحث تغيّر الحكم بتبدّل مفهوم الموضوع العرفي

يمكن القول في مقام تغيّر الحكم بتبدّل مفهوم الموضوع العرفي: إنّ حقيقة تغيّر الحكم ليست أكثر ممّا ادّعي في المقدّمة

الرابعة؛ إذ ادّعت القرينة الحاليّة في المقدّمة الرابعة أنّه عندما يتبدّل فهم العرف الجديد، بسبب نشوء ارتكازات جديدة أو زوال الارتكازات السابقة، فسوف يبعث هذا التبدّل على حصول تغيّر في فهم مراد الشارع، وأنّ ما هو معتبر لفهم مراد الشارع هو فهم العرف الجديد لا فهم العرف السابق، ومن ثمّ الخروج بنتيجة مفادها أنّ حكم الشارع على طبق العرف الجديد قد تغيّر قياساً بالعرف السابق. ولا فرق في هذا المجال، بين تبدّل فهم العرف لألفاظ الموضوع أو لألفاظ الحكم. وعليه، فتغيّر الحكم بتبدّل مفهوم الموضوع العرفي يعدّ من الموارد الداخلة في دعوى المقدّمة الرابعة، وسوف نقوم بنقد هذه الدعوى في المطلب التالي.

المطلب الثالث: بحث معياريّة الفهم العرفي المعاصر

في نقدنا للمقدّمة الرابعة من مقدّمات القرينة الحاليّة، لا بدّ من القول إنّ المسألة الأساس التي يرتكز عليها الاستدلال هي أنّ الفهم العرفيّ لكلّ زمان يعدّ المعيار والملاك في كشف حكم الإسلام، لا الفهم العرفي للأزمنة السابقة؛ ولهذا من الممكن أن يكون حكم ما ثابتاً بالنسبة إلى العرف السابق بسبب فهمه الخاصّ، مع أنّه غير ثابت عند العرف الجديد بسبب حصول تغيير في الفهم عنده.

ويمكننا أن نعدّ هذه الدعوى التي تتبنّاها هذه القرينة نقطة تحول تفصل النظرة المعرفيّة ـ في دعوى ثبات الدين وتغيّر المعرفة الدينيّة ـ عن النظرة الفقهيّة التي تعتقد بوجود أحكام متغيّرة في الإسلام. فالنظرة المعرفيّة تدّعي حصول التغيّر في المعرفة الدينيّة انطلاقاً من نظرة خارج دينية، كما إنّ مجال البحث حول الأحكام الإسلاميّة فيها ليس من الأبحاث الداخل دينية لكي يمكّنها ذلك من البحث عن المعايير التي تحدّد الأحكام المتغيّرة في الروايات، بينما إذا أرادت الحكم على المعايير التي تميّز الأحكام المتغيّرة ـ وذلك من خلال

القبول بالمبنى الذي يقول بتغيّر المعرفة الدينيّة ـ فسوف تكون هذه القرينة عندئذٍ من ضمن الوسائل التي يُمكن اعتمادها في ذلك[1].

هذا من جهة، ومن جهة أخرى ترتبط هذه الدعوى بشكل كبير بمقولة الهرمنيوطيقا الجديدة (الهرمنيوطيقا الفلسفيّة) التي تخوض في عمليّة فهم النصّ من دون محاولةٍ لكشف مراد صاحبه، والتي تؤول في النهاية إلى النسبيّة في التفكير، بسبب القبول بمسألة القراءات المتعدّدة للنصّ[2]. ويبقى الفارق بين هذين الاثنين في أنّ فكرة تعدّد القراءات تدّعي الحصول على فهم جديد للنصّ فقط؛ بينما تزعم هذه القرينة ـ مضافاً على ذلك ـ نسبة هذا الفهم إلى مراد الشارع من الرواية.

وعليه، فإنّ بعض النقاط التي سنذكرها في هذه المسألة ـ عند نقدنا للمقدّمة الرابعة من مقدّمات القرينة المبحوث عنها حالياً ـ وإن لم تخلُ عن ارتباط بينها وبين دعوى تغيّر المعرفة الدينيّة ودعوى تعدّد قراءة النصوص الدينيّة، إلّا أنّها لا تُعنى بنقدها مباشرة، بل تكتفي فقط بنقد تلك المقدّمة لهذه القرينة.

---

(1) يمكننا عدّ قرينتَيْ: عرضيّة الموضوع وفرعيّته من الوسائل الأخرى المعتمدة في هذا المجال، وقد تعرّضنا لنقد كلٌ منهما في محلّه.

(2) يرى غادامر أنّ المؤلّف لا يعدو كونه أحد المفسّرين للنصّ، فلا يكون لفهمه وتفسيره أيّة أرجحيّة على التفاسير الأخرى، كما لا يكون سائر المفسّرين ملزمين باتّباع هذا التفسير. وعليه، فلا نستطيع أن نعدّ قصد المؤلّف من جملة المحدّدات الأساس في عمليّة الفهم. (أحمد واعظي، «**در آمدى بر هرمنوتيك**»، مجلة كتاب نقد، عدد، 23، صيف 1381هـ.ش، ص 123؛ وانظر أيضاً: حسين كجوئيان، «**قرائت پذيرى متون دينى راهى به سوى شكاكيت وپوچ گرايى**»، مجله گتاب نقد، العدد 23، شتاء 1381هـ.ش، ص 3 ـ 14). وبحسب اعتقاد ريكور، لا يُمكن اعتبار تفسير النصّ مساهماً في إعادة تشكيل ذهنيّة المؤلّف؛ وبذلك هو يفتي باستقلال المعنى عن المؤلّف وقصده. (انظر: أحمد واعظي، «**در آمدي بر هرمنوتيك**»، مصدر سابق، ص 281 ـ 282).

وسنتعرّض لبيان نقد هذه الدعوى في النقاط التالية:

النقطة الأولى: المراد من الاعتبار والحجيّة والظهور

ما المراد من اعتبار الظهور وحجيّته عند الأصوليين؟ يُطرح علينا في هذاالمجال مبنيان للبحث[1]:

يقول المبنى الأول (أي المنجزيّة والمعذريّة): إنّ معنى حجيّة الظهور عند العرف والشارع هو إمكانيّة جعله في عهدة المتكلّم في مقام الاحتجاج؛ أي كما إنّه يصحّ الاحتجاج من المخاطب على المتكلّم بالظهور ـ بوصفه معيّناً لمراده ـ وتحميله مسؤوليّته، يصحّ كذلك الاحتجاج من المتكلّم بذلك المعنى على المخاطب بوصفه محدّداً لمراده. وبما أنّ غرض الأصوليين من حجيّة الظهور هو حجيّته في كلام الشارع، مع العلم أنّ علاقة الشارع بالمكلّف هي علاقة المولويّة والعبوديّة، فإنّهم يعبّرون عن صحّة احتجاج المخاطب (العبد) على المتكلّم (المولى) بـ «المعذريّة»، وعن صحّة احتجاج المتكلّم (المولى) على المخاطب (العبد) بـ «المنجزيّة»[2].

ويقول المبنى الثاني (جعل الطريقيّة): إنّ الشارع قد جعل الظنّ الناشئ من الظهور بمنزلة اليقين في كونه طريقاً وكاشفاً عن الواقع.

---

(1) في الواقع، لا يختصّ هذان المبنيان بحجيّة الظهور، بل يرتبطان بحجيّة الأمارة، ويُعدّ الظهور اللفظي أحد مصاديق الأمارة.

(2) يقول الآخوند الخراساني: «الحجيّة المجعولة... إنّما تكون موجبة لتنجّز التكليف إذا أصاب، وصحّة الاعتذار إذا أخطأ». (محمد كاظم الخراساني، **كفاية الأصول**، مصدر سابق، ص 277). ولهذا يُنسب إليه القول بالمبنى الأول، غير أنّ بعضاً يعتقد بأنّه لا يريد من ذلك كون المنجزيّة والمعذريّة مجعولتين بأدلّة حجيّة الأمارات نفسها، بل هما لازمتان لجعل الحجيّة للأمارات. (محمد سعيد الحكيم، المحكم في **أصول الفقه**، مصدر سابق، ج 3، ص 71).

ومن لوازم جعل هذه الطريقيّة للظنّ هو كون الظنّ الناشئ من الظهور منجّزاً ومعذّراً، كما هو الحال بالنسبة إلى حالة اليقين بالمراد؛ إذ إنّه منجّز ومعذّر أيضاً[1].

إنّ مرادنا من عرض هذه النقطة هو إبراز أنّ كلا المبنَيين قد جعلا الملاك في اعتبار الظهور مرتبطاً بالكشف عن مراد المتكلّم؛ إذ تكون هذه الكاشفيّة ـ بحسب المبنى الثاني ـ مجعولة بنفسها من طرف الشارع؛ بينما تكون ـ بحسب المبنى الأول ـ أثراً له. كما إنّ السبب في سرد هذه النقطة هو بيان أنّ غرض الأصوليين يتعلّق باكتشاف الوسائل التي تمكّنهم من التعرّف على مراد الشارع، فيكون الملاك في حجيّة الظهور عند سائر الناس هو مدى كاشفيّته عن مراد المتكلّم، ولهذا يسعى الناس للكشف عن مراد المتكلّم في مخاطباتهم اليوميّة اعتماداً على ظواهر الألفاظ.

ويقع في الطرف المقابل لهؤلاء ـ فيما يرتبط بهذا الغرض ـ الذين يهدفون إلى التعرّف على العناصر المؤثّرة في فهم المعنى انطلاقاً من اللفظ من دون الالتفات إلى مراد المتكلّم. وبما أنّ نظرهم لا يتعلّق في عمليّة التعرّف هذه إلى مراد المتكلّم، نراهم يوسّعون من دائرة العناصر المؤثّرة في الفهم ويجعلونها أكثر تنوّعاً، إلى حدّ يتجاوز فيه إدراك المعنى من اللفظ ـ برأيهم ـ عن حدّ مراد المتكلّم.

لكن ذلك لا يمنع من بحث هذه العناصر ـ في علم منفصل وبصورة مستقلّة ـ ومعرفة مدى علاقتها بمراد المتكلّم، غير أنّ

---

(1) بما أنّ المعتقدين بهذا القول يعدّون المنجزيّة والمعذريّة من الأحكام العقلية، فإنّهم يرون أنّ مفاد أدلّة حجيّة الأمارة هو جعل الكاشفيّة للأمارات. (انظر: المصدر نفسه، ص 70).

النتيجة المتحصّلة من هذا البحث لا يمكنها أن تشكلّ، بأيّ حال من الأحوال، معياراً لكي ننسب المعنى فيه إلى المتكلّم. هذا مع العلم بأنّه إذا ما رُمنا الكشف عن حكم الشرع من خلال الاستناد إلى كلامه، فإنّ فهمنا لألفاظه لن يكون معتبراً إلّا إذا استطعنا إسناده إليه.

النقطة الثانية: كيفيّة فهم مراد الشارع والطريقة المتّبعة في ذلك

كيف يمكننا الانتقال من ظواهر الألفاظ إلى مراد الشارع؟ وكيف تتمّ عمليّة فهم هذا المراد؟ إنّ ما يدفعنا هنا للإشارة إلى هذه العمليّة هو التمهيد للنقطة الثالثة التي سنبحث فيها حول مسألة تأثير الارتكازات الجديدة في فهم مراد الشارع. وعليه، سوف نتعرّض لبيان ذلك من خلال الألفاظ التي يستعملها في ثلاث مراحل:

المرحلة الأولى: فهم مراد المتكلّم الحاضر: إذا كان المستمع للكلام مطّلعاً على اللغة المستخدمة فيه، فسوف يطوي ـ لفهم المراد من الكلام ـ المراحل الآتية؛ هذا مع العلم أنّ هذه العملية قد تبدو لنا، للوهلة الأولى لا شعورية ومتطابقة وبسيطة:

1 ـ **فهم المدلول التصوّري للألفاظ**: فكلّ لفظ في لغة معيّنة يرتبط بشكل وثيق عند أهل تلك اللّغة بمعنى خاصّ؛ بحيث إنّه كلّما طرق سمعنا ذلك اللفظ انتقلت أذهاننا مباشرةً إلى تصوّر المعنى، فكأنّ المعنى يمتطيها خلال هذا الانتقال. ويطلق على هذا المعنى «الموضوع له» أو «المدلول التصوّري» للفظ.

2 ـ **فهم المراد الاستعمالي**: أي البحث عن مراد المتكلّم عند استعماله لهذه الألفاظ والهيئات التركيبيّة، والمعنى الذي كان يسعى لإخطاره بذهن المستمع، وهو ما يطلق عليه اسم «المراد الاستعمالي».

إنّ المتكلّم العالم باللغة التي يستخدمها والذي يدري أنّ المستمع على علم بها أيضاً، سيدرك حتماً أنّ ذهن المستمع سوف ينتقل إلى المدلول التصوّري مباشرةً بعد سماعه لتلك الألفاظ. وفي هذه الحالة سيكون المستمع مطّلعاً بدوره على هذه النقطة، وسيقول في نفسه: لو كان المتكلّم يريد إخطار معانٍ أخرى في ذهني، لكان اختار من أجل ذلك الألفاظ المناسبة لها. وعليه، فإنّ مراده قد تعلّق بإخطار هذه المعاني نفسها إلى ذهني.

نعم، قد تخطر ببال المتكلّم بعض الاحتمالات الأخرى المخالفة لهذه المسألة؛ نظير احتمال الخطأ عند التلفّظ، واحتمال خطأ المتكلّم في تشخيص المدلول التصوّري، واحتمال نسيانه الإتيان بالقرينة، واحتمال عدم سماع القرينة التي جاء بها أو عدم فهمها. غير أنّ عامّة الناس لا يرتّبون أيّ أثر على هذه الاحتمالات في مخاطباتهم اليوميّة، بل وحتى في مجال التخاطب بين الآمر والمأمور؛ نظير الأب وابنه، الدولة والشعب أو المدير والعمّال، وإلا فإنّ حياتهم ستصاب بالخلل. ويشهد على ذلك أنّ الناس لا يسألون المتكلّم عن معاني الألفاظ التي نطق بها وسمعوها منه: هل هو على علم بها؟ هل أخطأ عند التلفّظ بها؟ ألم يغفل عن الإتيان بقرينة؟ هل غاب عن بالهم أمرٌ آخر يختلف عمّا فهموه منها؟ وغير ذلك من الموارد المشابهة. وبعبارة أخرى: يعتقد عامّة الناس أنّ الأصل في كلام المتكلّم يقتضي المطابقة بين المراد الاستعمالي والمدلول التصوّري إلّا إذا أحرزنا الخلاف.

3 ـ **فهم المراد الجدّي**: عادةً ما يكون المراد الجدّي للمتكلّم هو مراده الاستعمالي نفسه، إلّا في بعض الموارد؛ كالتورية، والهزل، واختبار المستمع و.... ففي مثل هذه الحالات لا يريد المتكلّم فعلاً المعنى الذي أخطره في ذهن المستمع، بل

يكون مراده متعلّقاً بأمر آخر يتناسب مع الغرض الذي سيق الكلام من أجله.

أمّا كيف تتمّ عمليّة الانتقال الذهني من المراد الاستعمالي إلى المراد الجدّي؟ فإذا ما ظفر الناس بقرينة تدلّ على أحد الأمور السابقة كالتورية والهزل و... يكونون قد اكتشفوا على أساسها المراد الجدّي للمتكلّم. ولكن عند عدم عثورهم على أيّ قرينة من هذا القبيل، سوف يعتبرون المراد الجدّي مطابقاً للمراد الاستعماليّ، وسيكون مستندهم في ذلك ظاهر حال المتكلّم؛ لأنّهم يعدّون هذه الحالات استثنائيةً في مقام التخاطب.

والشاهد على ذلك أنّهم لا يقبلون ـ في موارد الاختلاف في المراد الجدّي ـ بدعوى المتكلّم أو المستمع بإرادة الهزل والتورية وباقي الحالات الاستثنائية، إلّا إذا أُحرِزت من قِبَلهم، واستطاع المتكلّم أو المستمع نصب قرينة عقلائيّة على مدّعاه. وبعبارة أخرى: يقتضي الأصل الأوّلي في مقام التخاطب مطابقة المراد الجدّي للمراد الاستعمالي، ويتفرّع عنه مطابقة الكلام للمدلول التصوّري، إلّا في موارد إحراز الخلاف.

إلى هنا نكون قد تعرّضنا لبيان الحجّية العرفيّة لظاهر اللفظ في كلام المتكلّم الحاضر (أي فهم مراده). ولكن يبدو أنّ عمليّة فهم المراد الجدّي أعمق من ذلك بكثير؛ بحيث نجد أنفسنا مضطّرين لطرح هذا التساؤل من أجل توضيحها بشكل أكبر: إذا لم يحتمل المستمع وجود أيّ قرينة متّصلة أو منفصلة في الكلام تدلّ على الخلاف، فسوف يتمكّن من الكشف بكلّ سهولة عن المراد الجدّي للمتكلّم، استناداً إلى المدلولين الاستعمالي والتصوّري. أمّا إذا كان يشكّ في وجود قرينة من هذا النوع، ولم يعثر عليها بعد الفحص، فالنتيجة التي سيحصل عليها هي عدم وجدان القرينة، لا عدم

وجودها. وعليه، كيف يتسنّى له الكشف عن المراد الجدّي للمتكلّم في هذه الحالة؟ وكيف يكون ذلك الظهور حجّة بالنسبة إليه؟

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ هذا السؤال لا يمكن تصوّره إلّا وفقاً لأحد المباني المطروحة حول مسألة أصالة الظهور عند العرف؛ ومفاده أنّ الظهور لا يكون معتبراً عند العرف، إلّا عندما لا يكون ثمّة قرينة على خلاف الظهور الأوّلي للكلام، ما يعني لزوم إحراز عدم وجود القرينة من قِبل العرف؛ ففي هذه الحالة فقط يمكن التساؤل حول كيفيّة انتقال العرف من عدم وجدان القرينة إلى عدم وجودها. أمّا إذا اعتمدنا المبنى الذي يرى كفاية عدم الوجدان في مسألة أصالة الظهور عند العرف، فلا مجال لطرح مثل هذا السؤال. ولتوضيح هذا المطلب بشكل مبسّط، نرى من اللازم علينا الإشارة إلى المباني المطروحة حول مسألة أصالة الظهور.

المبنى الأوّل هو مبنى المرحوم النائيني (ره)[1]، الذي يعتقد بأنّ موضوع أصالة الظهور مركّب من جزأين: أحدهما الظهور التصديقي، والآخر عدم القرينة المنفصلة. وعليه، فإذا احتمل العرف وجود قرينة متّصلة في المقام، فإنّ الجزء الأوّل من الموضوع (أي الظهور التصديقي) سينهدم، بينما ينهدم الجزء الثاني منه عند احتمال وجود قرينة منفصلة، فيحتاج العرف ـ بحسب رأي المرحوم النائيني (ره) ـ إلى التمسّك بأصل تحت عنوان «أصالة عدم القرينة» عند الانتقال من«عدم وجدان القرينة المتّصلة والمنفصلة» إلى «عدم وجود القرينة المتّصلة والمنفصلة»؛ أي متى ما تيقّن العرف من عدم وجود قرينة متّصلة أو منفصلة، فإنّه سيحرز كلا جزأَيْ الموضوع، أمّا إذا احتمل وجود قرينة في المقام، فبأصالة عدم القرينة المتّصلة سوف يحرز

(1) محمد علي الكاظمي، **فوائد الأصول**، مصدر سابق، ج 3، ص 139.

الجزء الأول من الموضوع (أي الظهور التصديقي)، وبأصالة عدم القرينة المنفصلة سيحرز جزأه الثاني.

ويرى المبنى الثاني، وهو للمرحوم الأصفهاني[1]، أنّ موضوع أصالة الظهور يتركّب من الظهور التصوّري ومن عدم العلم بالقرينة، فيكون الجزء الأوّل منه حاصلاً حتى في فرض احتمال وجود قرينة متّصلة؛ وذلك لكون الظهور التصوّري متوقّف على الوضع فقط، فلا يحتاج من أجل تحصيله إلى التجرّد عن القرينة أو عدم العلم بها. وأمّا الجزء الثاني من الموضوع (أي عدم العلم بالقرينة) فيحرزه عند احتمال القرينة المنفصلة أيضاً. وعليه، لا يواجه هذا المبنى أيّ إشكال، فلا يحتاج العرف ـ بحسبه ـ للانتقال من «عدم وجدان القرينة المتّصلة والمنفصلة» إلى «عدم وجود القرينة المتّصلة والمنفصلة» من أجل القول باعتبار أصالة الظهور.

وأمّا المبنى الثالث فهو للشهيد الصدر[2] وقد عدّ الجزء الأول لموضوع أصالة الظهور عبارة عن الظهور التصديقي ـ كما أفاد المرحوم النائيني (ره) ـ إلّا أنّه اعتبر الجزء الثاني هو «عدم العلم بالقرينة المنفصلة»، لا «عدم القرينة المنفصلة»، فلا حاجة إذن إلى إجراء أصالة عدم القرينة المتّصلة من أجل إحراز هذا الجزء برأي كلٍّ من الشهيد الصدر والمرحوم الأصفهاني،كما يشترك الشهيد الصدر والمرحوم النائيني في الاعتقاد بضرورة إجراء أصالة عدم القرينة المتّصلة لإحراز الجزء الأول من الموضوع. وأمّا وجه افتراق هذين العَلمين فيكمن في أنّ المرحوم النائيني (ره) يعتقد بجريان

(1) محمد حسين الغروي الأصفهاني، **نهاية الدراية في شرح الكفاية**، مصدر سابق، ج 3، ص 179، الفقرة 83، «قوله: لا أنّه يبنى عليه بعد البناء على عدمها».

(2) انظر: محمود الهاشمي الشاهرودي، **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق، ج 4، ص 269.

أصالة عدم القرينة المتّصلة في جميع الحالات، فلا تواجهه من هذه الناحية أيّ مشكلة، بينما يرى الشهيد الصدر (ره) أنّها لا تجري إلّا في بعض الموارد؛ كأن يكون منشأ احتمال وجود القرينة المتّصلة هو احتمال خطأ المتكلّم في التعرّف على المدلول التصوّري، أو احتمال خطأه عند إيراد القرينة، أو احتمال غفلة المستمع عن إدراكها، ففي هذه الحالة يمكن للعرف أن يجري أصالة عدم القرينة. وترجع هذه الأصالة - في الواقع - إلى ظهور حال المتكلّم في عدم الغفلة والخطأ؛ أي أنّ ظاهر حال الناس هو عدم الخطأ عندما يتعرّضون لبيان مرادهم، بل يعملون على نصب جميع القرائن اللازمة لذلك، كما يقتضي من المستمعين عدم الخطأ عند سماع الخطاب وإدراك القرائن، وأن يستمعوا للخطاب كلّه. وعلى ضوء ذلك، تكون أصالة عدم القرينة معدّةً لحصول الظهور التصديقي (المراد الجدّي)؛ ليتمكّن العرف بعد ذلك من الأخذ بظاهر الكلام. أمّا حينما يكون احتمال وجود القرينة المتّصلة راجعاً إلى أمور أخرى؛ كأن يصل الخطاب عن طريق رسالة فقدت بعض أجزائها، ويحتمل القارئ وجود قرينة في ذلك الجزء المفقود، ففي هذه الحالة لا يستطيع العرف إجراء أصالة عدم القرينة؛ إذ إنّه لا يظهر من حال الرسالة تجرّدُها عن القرينة حتى في الجزء المفقود، وبذلك لن يتجاوز ظهور الكلام مرحلة الظهور التصوّري، ولن نتمكّن من الكشف عن المراد الجدّي للمتكلّم.

قد يُشكل علينا في هذا الصدد أنّه وفقاً لهذا البيان، يكون احتمال وجود قرينة متّصلة ضمن كلمات المعصومين (ع) الواصلة إلينا عن طريق الرواة، شبيهاً باحتمال وجود قرينة في الرسالة التي تلفَ جزءٌ منها، لا من قبيل احتمال الخطأ والغفلة. وعليه فلا يمكننا التمسّك بظاهر كلامهم مطلقاً.

غير أنّ هذا الإشكال لا يرد؛ لأنّه لو كان احتمال القرينة المتّصلة التي لم تصلنا ناشئاً من احتمال غفلة الراوي، فيمكننا نفيه بأصالة عدم الغفلة، وإن كان ناشئاً من احتمال تقصيره في النقل فهو منفيٌ بوثاقة الراوي، وإلّا فسوف يكون بسكوته هذا كاذباً، إذ إنّ للقرينة المسكوت عنها تأثيراً في فهم المستمع.

نعم، عندما يكون احتمال وجود قرينةٍ متّصلة لم ينقلها الراوي لنا، ناشئاً من أنّ القرينة المحتملة تُعدُّ من المرتكزات الذهنيّة البيّنة والواضحة جدًّا؛ إلى درجة أنّ الراوي لم يعتنِ بها لفرط وضوحها، وأنّ الراوي كان يعتقد من حيث لا يشعر بأنّ هذا الارتكاز الموجود في أذهان الناس سيبقى كذلك على الدوام؛ أي أنّه اعتمد على الوضوح الارتكازي للقرينة فلم يوردها؛ لأنّه لم يكن يعلم بأنّ هذه الارتكازات ستكون عرضةً للتغيير في العصور اللاحقة، ففي هذه الحالة لا يُمكننا نفي مثل هذا الاحتمال اعتماداً على أصالة عدم الغفلة، ولن ينعقد الظهور التصديقي للكلام (المراد الجدّي) حينئذٍ.

وخلاصة القول، إنّه عندما تكون القرينة المتّصلة المحتملة من المرتكزات البيّنة والتي نحتمل اعتماد المتكلّم والراوي عليها لشدّة وضوحها، فلن يكون شكّنا في أصل وجود هذه القرينة الارتكازيّة مجرًى لأصالة الظهور، وفي غير هذه الصورة سيكون مجرًى لها[1].

---

(1) على الرغم من أنّ الكاتب قد راجع، في بيانه لهذه المباني، مصادرها الأصليّة، واستخرجها مباشرة من عناوينها، إلّا أنّه استخدم أدبيّات كتاب «**بحوث في علم الأصول**» لكي يتسنّى له عرض هذه المباني الثلاثة في قالب واحد. وإلّا فإنّ بيان =

ومن خلال ما تقدّم، يتبيّن أنّ التساؤل الآنف الذكر لا يطرح علينا من الأساس إذا ما قبلنا بمبنى المرحوم الأصفهانيّ، بل يرد بحسب مبنى المرحوم النائيني والذي أجاب عنه بإجراء أصالة عدم القرينة في جميع الموارد. وتبعاً لمبنى الشهيد الصدر، فإنّ التساؤل لن يكون مطروحاً في حالة احتمال القرينة المنفصلة فقط، وأمّا الحالة الأخرى التي يتعلّق الاحتمال فيها بالقرينة المتّصلة فسيكون وارداً، غير أنّه بالإمكان إجراء أصالة العدم في بعض مواردها.

ويبدو أنّه يمكن التوفيق بين مبنيي كلّ من المرحوم النائيني والشهيد الصدر، وذلك بأن نقول: إنّ المرحوم النائيني فصّل بين غرضين: الأوّل يتعلّق بالكشف عن واقع مراد المتكلّم من خلال ظاهر كلامه، والآخر يرتبط بمقام الاحتجاج بين المولى وعبده. ففي هذه الحالة، يكون نظر المرحوم النائيني عند اعتباره لأصالة عدم القرينة مختصًّا بالغرض الثاني فقط. وأمّا بالنسبة إلى الغرض الأول، فيعدّ ذلك الاعتبار مشروطاً بحصول الوثوق والاطمئنان بأنّ مراد المتكلّم هو الظاهر من كلامه نفسُه[1]، لكنّ الشهيد الصدر تحدّث عن الغرض الأول فقط.

المرحلة الثانية: فهم المراد من كلام المتقدّمين: إذا لم يكن الكلام ـ الذي يريد المستمع من خلاله فهم مراد قائله ـ واصلاً إليه عن طريق المشافهة، بل كان كلاماً للمتقدّمين وصل إليه عن طريق النقل أو الكتابة، فعمليّة فهم المراد ينبغي أن تطوي مرحلة أخرى،

= موضوع أصالة الظهور من خلال تقسيمه إلى جزأين لم يرد في كلام المرحومين النائيني والأصفهاني بهذا الشكل. وعلى أيّ حال، فإنّ نسبة هذه المباني إليهما صحيحة.

(1) انظر: محمد علي الكاظمي، **فوائد الأصول**، مصدر سابق، ج 3، ص 145 ـ 146.

مضافاً إلى ما ذكرناه سابقاً. ويمكن بيان العمل في هذه المرحلة ضمن البنود التالية:

1 ـ إذا كانت الفترة الزمنيّة التي تفصل المتكلّم عن المستمع غير كبيرة جدًّا ـ بحيث يكون المستمع متيقّناً باتحاد معاني المفردات والهيئات التركيبيّة المستعملة في عصره وعصر المتكلّم ـ فلن توجد أيّ مشكلة في البين. لكن إذا كانت هذه الفاصلة كبيرة جدًّا، لدرجة حصول احتمال ـ مهما كان ضئيلاً ـ يفيد بأنّ هذه المعاني قد تغيّرت عبر التاريخ، وأنّ اللفظ المستخدم في هذا الكلام إذ يحكي اليوم عن معنى معيّن، ربما كان في الماضي يدلّ على معنى آخر، فإنّنا سنحتاج ـ لفهم مراد المتكلّم ـ إلى قاعدة أخرى، تساعد على الربط بين الفهم الحاصل لنا في هذا العصر والحاصل في عصر المتكلّم. وقد عُبّر عن هذه القاعدة بثلاث عبارات مختلفة، صاغت كلّ واحدة منها هذا الارتباط بطريقة خاصّة:

العبارة الأولى: أصالة عدم النقل؛ أي أنّه إذا شككنا في اللفظ في حالة من الحالات؛ بأنّه هل نُقِل عن معناه الأصلي في الفترة الواقعة بين عصرنا وعصر المتكلّم أم لا؟ فإنّ أصالة عدم النقل تقتضي عدم حصول النقل. وترجع هذه الأصالة إلى استصحاب عدم الوضع؛ بمعنى أنّنا كنّا على يقين من أنّ هذا اللفظ وُضع في عصر المتكلّم لمعنى معيّن، لكنّنا نشكّ في حصول وضع جديد له عبر كلّ هذا الزمان، فعند ذلك نستصحب عدم الوضع الجديد، وبالتالي يمكننا أن ننفي حصول النقل فيه. وبما أنّه لا يوجد شكّ في أنّ المعنى المتبادر في هذا العصر قد وُضع له اللفظ، فسوف نكتشف ـ من خلال استصحاب عدم النقل ـ أنّ المعنى في عصر المتكلّم هو المعنى نفسه في هذا العصر. لكن من الواضح أنّ إثبات المطابقة بين

هذين المعنيين من خلال هذا الاستصحاب هو أصل مثبت[1]، ونحن نعلم أنّ الاستصحاب لا يمكنه إثبات لوازمه العقلية.

العبارة الثانية: هي الاستصحاب القهقرائي؛ بمعنى تسرية اليقين بالمعنى الموضوع له الحاصل لنا في هذا العصر ـ من خلال الاستصحاب القهقرائي ـ إلى عصر المتكلّم. ولا يُعدّ هذا النوع من الاستصحاب أصلاً مثبتاً؛ غير أنّه لا دليل على حجيّته[2].

العبارة الثالثة: هي الأصل اللفظي؛ أي أنّ الناس ـ من أجل الكشف عن مراد السابقين من الكلام ـ يعتمدون على المعنى المرتبط به في هذا العصر. ولهذا لا يوجد من يحتمل في كلمات الفلاسفة المتقدّمين، أو في أشعار فردوسي أن يكون مرادُه ـ مثلاً ـ من الكلمة الفلانيّة قد تعلّق بمعنى يغاير ما نفهمه منها اليوم. وهذا الارتكاز كان موجوداً عند العرف حتى في زمن المعصومين (ع)، إذ إنّنا لا نحتمل نشوءه من التغييرات الحاصلة في العالم المعاصر، وإلّا لأدّى ذلك إلى نتيجة عكسيّة؛ لأنّ ما يقتضيه هذا العالم هو الشكّ في كلّ شيء، ونحن نعلم أنّ هذه المسألة من المسلّمات عند

---

(1) أي أنّ الاستصحاب لا يثبت اللوازم العقلية والعاديّة للأمر المستصحَب، ومسألة أنّ المعنى المتبادر اليوم هو المعنى الموضوع له نفسُه يعدّ من اللوازم العقلية لعدم النقل. وللتعرّف أكثر على مثبتيّة الأصل، انظر: كاظم حسيني الحائري، **مباحث الأصول**، مصدر سابق، الجزء الخامس من القسم الثاني، ص 428.

(2) انظر: محمد رضا المظفر، **أصول الفقه**، مصدر سابق، ج 2، ص 246، مقوّمات الاستصحاب. وقد اعتبر بعضٌ أنّ الدليل الذي يستند إليه الاستصحاب القهقرائي في باب الظهورات هو الارتكاز العقلائي، وعدّه من الأمارات، وبذلك لا يكون الاستصحاب القهقرائي استصحاباً حقيقيًّا، بل يرجع إلى الأصول اللفظية نفسها. انظر: كاظم حسيني الحائري، **مباحث الأصول**، مصدر سابق، الجزء الخامس من القسم الثاني، ص 26.

الناس. وإذا أضفنا إلى ذلك عدم ردع المعصومين (ع) عن هذا الارتكاز فسوف نستنتج من ذلك حجيّته[1].

المرحلة الثالثة: فهم مراد الشارع: بعدما تعرضنا لبحث عمليّة فهم كلام السابقين، علينا أن نعلم أنّ فهم مراد الشارع يحتاج إلى قطع مرحلة أخرى، مضافاً إلى المراحل السابقة، وهي إثبات الحجيّة الشرعية لطريقة العقلاء في فهم مراد المتكلّم. وقد بُحثت في علم الأصول مسألة حجيّة الظهور بشكل وافٍ[2]. ومن الأدلّة المقامة عليها هو الارتكاز غير المردوع عنه لحجّية الظهور، والذي كنّا قد بيّناه في المرحلة الثانية.

النقطة الثالثة: موقعيّة دعوى قرينيّة «عرفيّة الموضوع»

بعدما اطّلعنا على عمليّة فهم مراد الشارع من كلامه، علينا أن نرى مكانة دعوى قرينة «عرفيّة الموضوع» ضمن هذه العملية. فما تدّعيه هذه القرينة هو أنّ ما يفهمه البشر من الألفاظ عرضة للتغيّر والتبدّل، وأنّ ما يكون معتبراً هو فهم عرف ذلك العصر، لا فهم العرف السابق.

غير أنّ هذه الدعوى لا يمكنها أن تكون معتبرة إلّا إذا قبلت بأحد المباني الثلاثة التالية على الأقلّ:

1 ـ المقصود من حجيّة فهم العصر ـ كما تعتقد به نظريّة تعدّد القراءات ـ هو الفهم المستقلّ عن كشف مراد الشارع؛ أي أنّ

---

(1) ويعدّ هذا الدليل عند الأصوليين الأكثر جلاءً واعتباراً من بين كلّ الأدلة المقامة على هذه المسألة.

(2) يمكن الرجوع إلى مبحث حجية الأمارات في الكتب الأصوليّة من أجل الاطلاع على هذه المسألة؛ وكمثال على ذلك، انظر: محمد رضا المظفر، **أصول الفقه**، مصدر سابق، ج 2، ص 123 ـ 141.

هذا المبنى يدّعي أنّ المعنى الذي نفهمه اليوم من كلام الشارع هو المعتبر فقط، ولو لم يكن هذا الفهم كاشفاً عن مراد الشارع.

لكن هٰذا المبنى يحمل في داخله ما يبطله؛ إذ يسلّم من الأول بأنّه لا يدّعي كون الفهم المعاصر للخطاب الشرعي هو مراد الشارع نفسُه بالضرورة، ومن الواضح أنّ الحكم المستنبط من فهم منفصل عن كشف مراد الشارع لا يمكننا إسناده إلى الشارع، لا بعنوان أنّه حكم ثابت، ولا بعنوان أنّه حكم متغيّر.

2 ـ الملاك في حجيّة فهم المعنى من الألفاظ هو كونه كاشفاً عن مراد الشارع، بيد أنّ مراد الشارع في كلّ عصر هو ما يفهمه عرف ذلك العصر نفسُه من الخطاب. ويمكننا فهم هذا المبنى وفق قراءتين تشكّل كلّ واحدة منهما مبنًى مستقلاً بالنظر إلى القرينة المبحوث عنها حالياً، وهما:

القراءة الأولى: انطلاقاً من أنّ الرسول الأكرم (ص) جاء بخاتمة الشرائع، وأنّ القرآن وكلام المعصومين (ع) هما المصدر الأساس في معرفة أحكام الدين الخاتم، فإنّهما يشملان بالخطاب جميع أفراد الإنسانيّة إلى يوم القيامة، مهما اختلفت أعصارهم أو ثقافاتهم؛ أي أنّ القرآن والمعصومين (ع) لم يكتفوا بعرض رسالتهم على الناس في صدر الإسلام فقط، بل بيّنوها لنا أيضاً. ومن ناحية أخرى، فإنّ مبلّغي الدين كانوا مطّلعين على جميع التقلّبات التاريخيّة والتحوّلات التي ستطاول الفهم البشري طيلة هذه الفترة من التاريخ، وكانوا على علم بما سيفهمه الناس بعد ذلك من كلامهم، وبالتالي فإنّ خطابهم بالنسبة إلينا لا يعدو أن يكون ما نفهمه اليوم نفسُه.

وبناء عليه، لو قمنا اليوم بتجريد فهمنا عن المرتكزات المعاصرة وعملنا ـ بدلاً عن ذلك ـ على إدخال مرتكزات العصور السابقة في

هذا الفهم؛ فلن نكون بذلك قد فهمنا ما راموا إيصاله لنا في هذا العصر.

القراءة الثانية: تحتوي هذه القراءة على مقدّمتين:

المقدّمة الأولى: إنّ ما نفهمه اليوم من خلال مرتكزاتنا الخاصّة واعتماداً على قاعدة أصالة عدم النقل أو الاستصحاب القهقري أو الأصل اللّفظّي ـ التي تعرّضنا لها في المرحلة الثالثة من مراحل فهم مراد الشارع من اللّفظ ـ يسري بنفسه إلى عصر التشريع، إلّا إذا تبيّن الخلاف. وهذه العملية المتّبعة لفهم مراد الشارع لا تختصّ بعصرنا ولا بثقافتنا فحسب؛ إذ إنّ جميع المسلمين عبر التاريخ قد اتّبعوا هذه العمليّة نفسها من أجل فهم المراد الشرعي. ومن ناحية أخرى، نحن على يقين من أنّ المرتكزات العرفيّة المؤثّرة في الفهم قد تعرّضت للتغيير عبر التاريخ، ولا زالت كذلك؛ هذا على الرغم من عدم شعور الناس في كلّ عصر بهذا التحوّل والتغيّر اللذين يحصلان ببطء كامل.

وعليه فمن جهة، يكون البطء في تحوّل الفهم وعدم الشعور به من طرف أهل كلّ عصر منشأً لجَرَيان أصالة عدم النقل، ومن جهة أخرى، نحن على يقين بأنّ الفهم كان عرضة للتغيير عبر التاريخ. وعلى هذا، إذا أخذنا بالجهة الأولى، فسوف يحكم كلّ جيل على فهم الجيل الذي يسبقه بالخطأ؛ لأنّه يعتقد بأفضليّته في الكشف عن مراد الشارع، وأمّا إذا أخذنا بالجهتين معاً، فسوف نستنتج أنّ الأفهام قد تبدّلت.

المقدّمة الثانية: قد يُشكَل علينا في هذا الإطار بأنّه ينتج من المقدّمة الأولى انسداد جميع الطرق الموصلة للكشف عن مراد الشارع؛ إذ إنّ الفهم معرّض للتبدّل والتغيّر، ولا نعلم أيّهما الأصحّ؛ هل هو فهمنا لمراد الشارع أم فهم المتقدّمين؟ لكنّ هذا

الإشكال غير متين؛ لأنّ الناس في صدر الإسلام كانوا يتمسّكون بهذا الأصل نفسه من أجل فهم كلام أسلافهم، وبما أنّ الشارع لم يردعهم عن ذلك؛ فإنّ أصل إجراء هذه القاعدة معتبر في نظر الشارع، ولذلك يصحّ لنا أيضاً أن نجري القاعدة نفسها للكشف عن مراد الشارع.

وفي خضمّ ذلك، نرى أنّ كلّ واحد من هذه المباني الثلاثة يسعى لفهم مراد الشارع من خلال وجهة نظره الخاصّة؛ فالمبنى الأول يغضّ الطرف عن المرحلة الأولى، ويتجاهل أصالة التطابق بين المراد الجدّي والمراد التصوّري، ويرى المبنى الثاني أنّ المرحلتين الثانية والثالثة غريبتان عن عمليّة اكتشاف مراد الشارع، كما يعتبر أنّ القرآن والسنّة وجّها خطابهما إلى أهل كلّ عصر بشكل مباشر. وأمّا المبنى الثالث، فيسعى لإثبات مدّعاه عن طريق القبول بالمرحلتين الثانية والثالثة من جهة، والقول بوجود علم إجمالي بحصول التبدّل في الفهم من جهة أخرى. ومن بين هذه المباني الثلاثة، يعدّ المبنى الأوّل باطلاً من أساسه؛ وذلك بناءً على ما افترض سابقاً، وسنوكل نقده إلى الكتب المختصّة. وأمّا المبنيان الأخيران، فسنعرض لنقدهما في المسألة اللاحقة بشكل مستقلّ.

النقطة الرابعة: البحث حول كون المباشر بالخطاب في القرآن والسنّة هم الناس في عصرهم

لنقد المبنى الثاني، توجد ثلاثة أجوبة من زاويا مختلفة:

الجواب الأوّل: ومفاده أنّ هذا المبنى يحتوي على ثلاثة أجزاء:

1 ـ المخاطبون المباشرون بكلام القرآن والمعصومين (ع) هم الأفراد الذين قصد الله تعالى والمعصومون (ع) إطلاعهم على

مرادهم. وبما أنّ الإسلام دين خالد فسوف يكون المخاطب المباشر لهذا الكلام هم أهل كلّ زمان.

2 ـ إنّ القرآن والمعصومين (ع) ما توجّهوا بكلماتهم إلى أهل زمان ما إلّا من خلال الالتفات إلى القرائن الحالية الموجودة في ذلك الزمان.

3 ـ لا يعدّ فهم الناس الموجودين في عصر التشريع الإسلامي حجّة على سائر الناس، كما لا يكون كاشفاً عن مراد الشارع بالنسبة إلى الآخرين.

ويشكّل كلّ جزء سابق من هذه الأجزاء الأساس الذي يبتني عليه الجزء اللاحق، بل الظاهر وجود تلازم بين كلّ جزء والجزء الذي يليه؛ أي أنّه، انطلاقاً من كوننا نحن المخاطبين المباشرين بالكلام، فإنّ صاحب الكلام (المتكلّم) سيأخذ بعين الاعتبار القرائن الحاليّة والمرتكزات الزمانيّة الخاصّة بنا. وبالتالي لن يكون الفهم العرفي المرتبط بأهل زمان الصدور حجّة بالنسبة إلينا؛ وذلك لعدم اطّلاعهم على هذه القرائن المعاصرة.

نقبل في الجملة بما يدّعيه الجزء الأول من الجواب[1]. ففي مثل خطاب ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡإِنسَٰنُ﴾ لا يكون المراد من الإنسان هو إنسان عصر معيّن، بينما يظهر من الخطاب الذي يكون في فضاء خاصّ ـ من قبيل موارد السؤال والجواب ـ أنّ كلام المعصوم (ع) متوجّه نحو السائل نفسه، وأنّ المجيب (أي المعصوم) قد لاحظ في ذلك القرائن الحاليّة المختصّة بزمن التخاطب. وعليه، فيكون لزاماً علينا الأخذ بهذه القرائن من أجل فهم كلام المعصوم (ع) بشكل دقيق،

---

(1) أي أنّه يكون صحيحاً بالنسبة إلى بعض الخطابات من دون بعضٍ آخر.

كما يمكننا في الوقت نفسه ـ من خلال اللجوء إلى الظهور العرفيّ ومناسبات الحكم والموضوع ـ إلغاء الخصوصيّة في دخالة بعض الأمور في موضوع الحكم. وكمثال على ذلك؛ لو سأل زرارة عن تنجّس لباسه بالدم وصحّة الصلاة في هذا اللباس، فيمكننا في هذه الحالة أن نلغي الخصوصيّة عن اللباس، بل حتى عن الدم، ويكون حكم تنجّس بدن كلّ شخص بالبول هو حكم تنجّسه بالدم نفسُه، ونكون قد حصلنا على هذه النتيجة من خلال عمليّة استظهار بعض العناصر الداخلة في جواب الإمام (ع)[1].

وتخضع دائرة هذا الإلغاء (للخصوصيّة) لملاكٍ يكون زرارة بنفسه ـ مثلاً ـ ملتفتاً إليه ضمن السؤال والجواب؛ وذلك لأنّ فضاء التخاطب هو فضاء خاصّ.

ولا يخفى علينا أنّ هذا الحكم يثبت بالنسبة إلى غير زرارة أيضاً، وذلك من خلال الاستعانة بالأدلّة التي تفيد اشتراك الجميع في الأحكام[2]. فقد كانت هذه المسألة الارتكازيّة حاضرةً في أذهان المتشرّعة منذ ذلك الوقت، ولهذا السبب كانوا يتناقلون في ما بينهم مثل هذه الأسئلة والأجوبة، من دون أن يصدر أيّ ردع أو منع عن هذا الارتكاز من طرف المعصومين (ع)، بل على العكس من ذلك كانوا يحثّون الناس على نشر كلامهم.

ونخلص أخيراً إلى القطع بأنّ قسماً كبيراً من الخطاب الشرعي ـ

---

(1) وقد يكون هذا العنصر من قبيل اشتمال الجواب على تعليل ظاهر في كونه كبرى كليّة.

(2) وقد ذكرنا سابقاً هذه الأدلّة ضمن الأدلّة الخمسة الأولى التي سقناها لإثبات أنّ الأصل الأولي يقتضي الثبات، ولم نوردها هناك من أجل إثبات مسألة شموليّة الأحكام.

من قبيل الأسئلة والأجوبة وغيرها من الخطابات الخاصّة ـ لا يكون متوجّهاً بشكل مباشر إلى أهل جميع العصور، وإن أمكنهم أن يحصلوا على الأحكام المتعلّقة بهم من هذا الخطاب، غير أنّ ذلك مقتصرٌ على قسم من الخطاب الذي نستظهر منه توجّه كلام الشارع لعموم الناس؛ إذ يكون هذا الكلام مشابهاً للعبارات الواردة في الكتب المصنّفة، والتي يعدّ فيها كلّ قارئ بمثابة مخاطب للكاتب. وعليه، ومن خلال إبطال كليّة الجزء الأوّل للمبنى الثاني ـ الذي يرى أنّ أهل كلّ عصر هم مخاطبون مباشرون في جميع الخطابات الشرعية ـ نكون قد أبطلنا المبنى كلّه.

الجواب الثاني: ومن باب المقدّمة نقول بأنّه يمكننا تصوير الكلام الصادر عن شخص معيّن بإحدى الأشكال التالية:

1 ـ أن يكون بشكل كتاب أو وثيقة تحتوي على إقرار أو وقف وغير ذلك. فلا يكون نظر الكاتب في هذا النوع من الخطابات متعلّقاً بقارئ معيّن، بل يعدّ كلّ من قرأ تصنيفه مخاطباً به.

2 ـ أن يكون تخاطباً بين طرفين بالشكل المتعارف، إمّا شفهيًّا أو كتابيًّا. ويتوجّه المتكلّم في هذا النوع من الخطاب إلى فرد خاصّ.

3 ـ أن يكون تخاطباً بين طرفين ولكن بشكل مُرَمَّز؛ نظير الحوارات الخاصّة التي تجري بين القادة العسكريين أثناء الحروب.

وهنا نرى أنّ الخطاب في الشكل الأوّل[1] ليس له مخاطب

---

(1) لا بدّ من الالتفات في هذا الصدد إلى أنّ رواة الأحاديث من الشيعة المعاصرين =

معيّن، بخلاف الشكلين الآخرين إذ يكون المخاطب خاصّاً ومعيّناً. ولهذا نجد أنّ الكاتب يسعى لذكر جميع القرائن التي تعينه على إيصال مقصوده، مع قلّة اعتماده على القرائن الحاليّة؛ لأنّه يعلم أنّ هذا النوع من القرائن قد يتغيّر. نعم، إذا كان متيقّناً ـ ولو بصورة ارتكازيّة ـ ببقاء القرينة الفلانيّة إلى الأبد، فإنّ احتمال اعتماده على هذه القرينة سيزداد. وقد ذكرنا سابقاً أنّ هذا الاحتمال لا يخلّ بأصالة الظهور فيما إذا اعتمدنا على مبنى المشهور ـ أي مبنى كلّ من المرحومين الأصفهاني والنائيني الذي يخالف مبنى الشهيد الصدر ـ فإذا كان الكاتب والمتكلّم شخصاً معصوماً؛ أي مطّلعاً على جميع تغيّرات الزمان وارتكازاته ـ بحسب اعتراف صاحب الدعوى نفسِه ـ فإنّه وبالنظر إلى كلّ هذه الارتكازات المختلفة سيسعى لعرض خطابه من خلال القرائن بالطريقة التي يتجلّى فيها مراده بشكل واضح.

وأمّا دعوى مطابقة المراد الجدّي للمتكلّم في كلّ عصر للمرتكزات الخاصّة بذلك العصر فيرد عليها إشكالان:

الأوّل: أنّ لازمه استعمال لفظ واحد في أكثر من معنى. وبحسب ما قُرّر في علم الأصول، يكون هذا النوع من الاستعمال

= للمعصومين (ع) غالباً ما كانوا ينقلون الأحاديث للآخرين عن طريق الكتابة لا المشافهة، ولهذا السبب ظهرت الأصول الحديثيّة الأربعمائة عند الشيعة. أمّا بين أهل السنّة، فقد اعتُمد في ذلك ـ بداية ـ على طريقة المشافهة، ثمّ عكفوا بعد ذلك على كتابة الأحاديث. ولهذا السبب اهتمّ أهل السنّة في ذلك الوقت بالرجال، بينما انصبّ اهتمام الشيعة على الفهرسة. ولم تتّسع دائرة الاهتمام بالرجال في وسط الشيعة بالشكل الذي كان موجوداً عند أهل السنّة إلّا بعد عصر الشيخ الطوسي، وخاصّة في زمان العلامة الحلي. (مستفاد من دروس آية الله مددي). وانظر أيضاً: محمّد علي الكاظمي الخراساني، **فوائد الأصول**، مصدر سابق، ج 3، ص 139).

إمّا محالاً، وإمّا أنّ يكون ـ بناء على بعض المباني ـ قبيحاً ومستهجناً[1].

الثاني: أنّه يلزم منه تبديل كلام المعصوم إلى كلام رمزي. ويرد عليه أولاً: إنّ العرف لا يحمل الخطاب على رمزيّة كلام معيّن ما دام لا يمتلك قرينة خاصّة على ذلك، وثانياً: إنّنا نعلم أنّه في القضاء العرفيّ، متى ما تمّ إيراد وثيقة من الوثائق كمستند قضائي، فلن يقبل ادّعاء رمزيّة هذه الوثيقة من قبل كاتبها، إلّا إذا أقام دليلاً إثباتيًا على ذلك.

وتنطبق هذه المسألة بعينها على الشكل الثاني (التخاطب من طرفين بالشكل المتعارف)؛ أي أنّه متى ما جرى التخاطب بين طرفين بالشكل المتعارف، وشهد به طرف ثالث عند القاضي العرفي، فلا يمكن القبول بدعوى رمزيّته إلّا عند إقامة دليل إثباتي على ذلك.

وتشهد كلّ هذه الأمور على أنّ الأصل الأوّلي في الخطاب عند

---

(1) اختلف الأصوليون حول هذه المسألة؛ فمنهم من قال بالاستحالة (انظر: محمد كاظم الخراساني، **كفاية الأصول**، مصدر سابق، ص 36؛ أبو القاسم الخوئي، **أجود التقريرات**، مصدر سابق، ج 1، ص 51؛ ضياء الدين العراقي، **مقالات الأصول**، تحقيق: مجتبى محمودي ومنذر الحكيم، ط 1، مجمع الفكر الإسلامي، قم، 1361هـ.ش، ج 1، ص 160)، ومنهم من قال بعدم الاستحالة، إلّا أنّه لم يجوّزها من ناحية قانون الوضع (حبيب الله الرشتي، **بدائع الأفكار**، مصدر سابق، ج 1، ص 163)، وعدّها بعضهم مخالفة للقانون العرفي للمحاورة، فلا تكون محالة ولا مخالفة لقانون الوضع (محمود الهاشمي، **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق، ج 1، ص 155)، بينما ارتأى آخرون بأنّها جائزة في الجملة (روح الله الموسوي الخميني، **مناهج الوصول إلى علم الأصول**، تحقيق: موسسه تنظيم ونشر آثار امام خمينى (ره)، قم، 1414هـ.ق، ج 1، ص 180). وعليه، يكون هذا الإشكال مبنائياً.

عامّة الناس يقتضي جريان الحوارات على أساس قواعد عامّة، ومن الواضح أنّ مراد المتكلّم ـ بحسب هذه القواعد ـ مطابق لفهم أهل عصره.

الجواب الثالث: مقدّمة، نقول إنّ التغيير الطارئ على الارتكازات المؤثّرة في فهم المراد من الألفاظ يُتصوّر بأحد الأنحاء التالية:

1 ـ أن نكون مطّلعين على الارتكاز الحاكم على عصرنا وعصر الشارع، ونعلم بالاختلاف بينهما.

2 ـ أن نكون مطّلعين على الارتكاز الحاكم على عصرنا فقط من دون الحاكم على عصر الشارع، إلّا أنّنا نعلم بالاختلاف بينهما أو نحتمل ذلك؛ كأن نعلم أنّ منشأ ظهور الارتكاز عندنا راجع إلى بعض الأمور التي لم تكن قطعاً موجودة في عصر الشارع.

3 ـ أن نكون مطّلعين على الارتكاز الموجود في عصر الشارع، وأمّا الارتكاز المتعلّق بعصرنا فيكون في نظرنا مبهماً ومجملاً، ومع ذلك نعلم بافتراقهما.

4 ـ أن نكون مطّلعين على الارتكاز الحاكمُ على زمن الشارع، ويكون الارتكاز الحاكم على زمننا مبهماً ومجملاً برأينا، إلّا أنّه لدينا علم إجمالي بوقوع اختلاف بين بعض الارتكازات المتعلّقة بالزمانين.

5 ـ أن نكون مطّلعين على مرتكزات عصرنا من دون مرتكزات عصر الشارع، ويحصل لدينا ذلك العلم الإجمالي نفسه الذي تطرّقنا إليه في الاحتمال الرابع.

وكما لا يخفى، فإنّ الاحتمالات الثلاثة الأولى تدور مدار

المبنى الثاني، ويرتبط الاحتمالان الرابع والخامس بالمبنى الثالث الذي سنتعرض لبحثه في المسألة السادسة.

الاحتمال الأول: يُردّ عليه بأنّنا على يقين من أنّ العرف يفهم مراد الشارع من خلال مرتكزات عصر صدور الخطاب، إلّا أن يعلم أنّ أهل العصور المتأخّرة هم المخاطبون المباشرون بكلام الشارع وليس أهل عصر الصدور. لكن يبعد احتمال حصول هذا الافتراض في كلام الشارع[1]؛ لأنّه لو كان المخاطبون المباشرون بالكلام الشرعي هم أهل العصور اللاحقة، وكان أيضاً توفير القرائن الخاصّة بهذا الكلام على عهدة ذلك العصر، لكان ذلك باعثاً بالذين عاصروا الشارع، وهو ما لا يتصوّر وقوعه من الشارع مطلقاً. كما لا يمكننا هنا افتراض أنّ وقوع ذلك كان لمصلحة التدرّج في الأحكام، والتي قد تكون سبباً في ذكر قرينة منفصلة بعد زمن الخطاب أو زمن الحاجة؛ لأنّ زمن هذا التدرّج ينبغي أن يكون محدوداً بنهاية عصر الرسالة، أو نهاية عصر حضور الأئمّة (ع) وبداية زمن الغيبة كما هو مفاد بعض المباني.

الاحتمال الثاني: إنّ افتراض حصول العلم باختلاف الارتكازين هو افتراض غير ممكن أو نادر؛ إذ إنّ مقتضى هذا الفرض كوننا غير عالمين بالارتكاز الحاكم على زمن الشارع. وبعبارة أخرى، عندما لا نكون مطّلعين على الارتكاز الموجود في ذلك العصر، فلن يكون

---

(1) ينبغي الالتفات إلى أنّ افتراض كون الخطاب الشرعي مشوباً بالرمزيّة؛ بحيث يكون أهل كلّ عصر هم المقصودين من الخطاب في ذلك عصر، قد نُقِد في الجواب الثاني. وأمّا افتراض أنّنا نحن المخاطبون الوحيدون من قبل الشارع فيعدّ افتراضاً آخر مغايراً له.

بمقدورنا تحصيل اليقين بوجود فرق بينه وبين الارتكاز الموجود في هذا العصر. على أنّه لو حصّلنا اليقين بطريقةٍ ما، فغاية ما يمكننا استفادته من هذا اليقين، لا يتعدّى مسألة إرجاع الاحتمال الثاني إلى الاحتمال الأوّل، وعندئذٍ سيكون الكلام في نظر العرف مجملاً؛ لأنّه غير مطّلع على القرائن المحفوفة به. وبالنتيجة لن ينعقد الظهور التصديقيّ الكاشف عن مراد الشارع مطلقاً. أمّا عندما يكون لدينا احتمال فقط في طروء التغيير على الارتكاز، فلا بدّ حينئذٍ من إجراء القواعد اللّفظيّة العرفيّة، إذ إنّ العرف ـ كما ذكرنا سابقاً ـ لا يعتني بمثل هذه الاحتمالات؛ لأنّه يعتقد بوجود هذه الارتكازات نفسها في السابق.

والشيء نفسه يقال حول الاحتمال الثالث الذي يكون فيه الارتكاز الحاكم على عصر الشارع معلوماً، والحاكم على عصرنا مبهماً، ونكون بمقتضاه عالمين بطروء التغيير على هذا الارتكاز أو نحتمل ذلك. ففي هذه الحالة أيضاً يكون فرض حصول اليقين (باختلاف الارتكازين) مُحالاً أو نادراً؛ إذ الارتكاز الناظر إلى وقتنا المعاصر مجهول الحصول، وإذا ما حصلنا على يقين كهذا، فسوف نتمكّن من إرجاع هذا الاحتمال إلى الاحتمال الأوّل كحدّ أقصى. وعليه، فالعرف إنّما يكشف عن مراد الشارع استناداً إلى الارتكاز الحاصل في زمن الصدور، من دون أن يُعير أيّ أهميّة لجهله بالعرف المعاصر. وإذا كان العرف لا يهتمّ كثيراً بمسألة اليقين بحصول التغيير (في الارتكاز)؛ فمن الواضح أنّ احتمال هذا الأمر لا يمتلك أيّ قيمة لديه.

يبقى لنا أن نجيب عن الاحتمالين الرابع والخامس وهو ما سيتبيّن من خلال المسألة اللّاحقة.

النقطة الخامسة: البحث حول مسألة الجمع بين سراية مرتكزات العصر إلى صدر الإسلام وحصول التغيّر في هذه المرتكزات

كان المبنى الثالث يقضي بأنّ يقوم أهل كلّ زمان ـ ومن خلال إجراء بعض القواعد ـ بتسرية الارتكاز الحاصل في عصرهم إلى عصر صدور الخطاب. ونظراً لحصول علم إجمالي لدينا بطروء تغيير على المرتكزات عبر التاريخ، سنستنتج من ذلك أنّ فهم كلّ عصر يكون حجّة على أهل ذلك العصر نفسِه، وبالتالي يكون الحكم المستنبط من الخطاب في عرضة التغيير.

وفي ردّنا على هذا المبنى نقول:

أوّلاً: لو سلّمنا بكلّ هذه المقدّمات، فإنّ أقصى ما يمكن لهذا المبنى أن يدّعيه هو امتلاكنا علماً إجماليًّا (وليس تفصيليًّا) بتغيّر بعض الأحكام المستنبطة من الألفاظ الشرعية. ولهذا لا تستطيع هذه القرينة أن تشكّل ملاكاً للكشف عن الأحكام المتغيّرة من خلال كلام الشارع.

ثانياً: حصول هذا العلم الإجمالي كان عن طريق النظر من الخارج للمرتكزات العرفيّة الحاصلة عبر التاريخ، ولهذا فإنّ الفقيه الذي يضع يده على مسألة خاصّة، ويتطلّع من الداخل إلى المرتكزات الحاصلة لديه، سيعدّ هذه الارتكازات خارجة عن دائرة ذلك العلم الإجمالي. وهذا نظير من يكون له علم إجمالي بأنّ بعض ما يقطع به هو من الجهل المركب، ومع ذلك حينما يضع يده على كلّ قطع منها فإنّه يراه خارجاً عن دائرة علمه الإجمالي. وتؤدّي هذه المسألة إلى عدم تمكّن الفقيه من ترتيب الأثر في مقام الفتوى على هذا العلم الإجمالي[1].

---

(1) وقد تمّ التعرض لهذا البحث في ذيل مسألة حجيّة العلم الإجمالي؛ إذ صرّح =

ثالثاً: بحسب هذه الدعوى، يرى كلّ فقيه في أيّ عصر أنّ الحكم المستنبط من الرواية هو حكم ثابت وغير متغيّر. ولهذا، ففي الحالة التي يكون فيها استظهار فقيهٍ ما من الروايات مغايراً لاستظهار المتقدّمين من تلك الروايات، سوف يخطّئهم في ذلك؛ لأنّ هذه التخطئة تعدّ علامة على الاعتقاد بثبات الحكم.

رابعاً: لو صحّت هذه الدعوى من أساسها، لظهر أثر ذلك في الفقه بشكلٍ واضح، مع أنّنا لا نشاهد في المسار التاريخي للفقه أنّه جرى التنكُّر في عصر من العصور لارتكازات العصور المتقدّمة، أو ظهور ارتكازات جديدة مرّة أخرى في عصور لاحقة تلغي ارتكازات ذلك العصر. نعم، قد يحصل ذلك في موارد نادرة جدّاً، تكون بدورها ناشئةً من عدم الالتفات إلى بعض النقاط والحيثيّات الاستظهاريّة، لا من التحوّلات الطارئة على المجتمع الإنساني؛ نظير ما نشاهده في استظهار العلامة الحلّي من روايات نزح ماء البئر، أو استظهار والد الشيخ البهائي من روايات الاستصحاب، وغيرها من المسائل الفرديّة النادرة. ففي مثل هذه المسائل لا يكون الاستظهار الجديد ناشئاً من التحوّلات الاجتماعيّة، وحتى في الموضوع الأكثر التصاقاً بالسياسة ـ أي مسألة ولاية الفقيه التي قد تكون مثار هذه الدعاوى ـ كانت عمليّة استظهار الولاية من الأدلّة اللفظية متداولة في الكتب الفقهيّة الشيعيّة الأولى وإلى الآن؛ في الوقت نفسه الذي كان يوجد فيه اختلاف حول إطلاقها أو تقييدها، بل وكان يُرجَّح ظهور الإطلاق فيها.

= هناك بإمكان الترخيص من قبل الشارع في ارتكاب أطراف العلم الإجمالي، وعدم جواز ذلك في العلم التفصيلي. انظر: محمد باقر الصدر، **دروس في علم الأصول**، ج 2، مصدر سابق، ص 39 ـ 41.

وعليه، فمسألة عدم ملاحظتنا لطروء التغيّر على عمليّة الفهم تدلّ على بطلان دعوى حصول علم إجمالي بالتغيّر، أو على الأقل هي علامة على كون العلم الإجمالي غير محصور إلى هذا الحد.

نعم، لا يفوتنا هنا أن نشير مرّة أخرى إلى أنّ مفاد بعض المباني كون احتمال وجود قرينة ارتكازيّة متّصلة يعدّ مانعاً عن جريان أصالة عدم القرينة، وذلك في الموارد التي قد يكون الراوي فيها غير ملتفت إلى ذلك الارتكاز بشكل تفصيلي. وفي هذه الحالة لا يمكن للدلالة التصديقيّة أن تنعقد، وبالتالي فلن نتمكّن أيضاً من إجراء أصالة الظهور. وأمّا بحسب ما تراه بعض المباني الأخرى، فتجري أصالة الظهور في جميع الموارد التي يُحتمل فيها وجود القرينة.

6. مصداق العدل السائد في العصر

تشكّل مسألة «مصداق العدل السائد في العصر» إحدى القرائن العامّة المؤثّرة في الكشف عن تغيّر الحكم، فما تدّعيه هذه القرينة هو أنّ الأحكام التي تنضوي تحت موضوع «مصداق العدالة الحاكم على العصر» تكون متغيّرة؛ إذ إنّ العدالة، وإن كانت تحتوي في الجانب المفهومي على معنًى ثابت، إلّا أنّ لديها مصاديق تتغيّر تبعاً لاختلاف الظروف وتفاوت الأزمنة. وما تتجلّى فيه العدالة المطروحة من قِبل القائلين بهذه القرينة، على أقلّ تقدير، هي العدالة الاجتماعيّة. وفي هذا الصدد، يقول الدكتور محمّد مجتهد شبستري:

والخاصّية الثانية التي يتميّز بها الخطاب النبوي هي نزوعه نحو العدالة. وكان للعدالة في ذلك العصر تعريفٌ محدّدٌ ومصاديق معيّنة... وقد شكّلت دعوته عدولاً عن الجور السائد في ذلك الزمان إلى العدل السائد في زمانه أيضاً، كما إنّ الناس كانوا

مطّلعين على كلا الأمرين... وقد أقرّ (ص) حقوقاً للنساء على الأزواج تتناسب مع العدل الذي كان يفهمه الناس في ذلك الزمان، كما عيّن تلك الحقوق بشكل يتوافق مع مصاديق العدالة في ذلك العصر.... وعليه، فينبغي علينا الاطلاع على ماهيّة العدالة وطريقة تفسيرها. ومن الواضح أنّ التفسيرات التي قدّمها الإنسان للعدالة قد تعدّدت، ولذا علينا أن نختار منها تفسيراً يمكننا أن ننسبه إلى الرسالة الدينيّة؛ باعتبار أنّ الخطاب الديني لا يمكنه أن يكون غير عادل[1].

ويقول في موضع آخر:

يستطيع المسلمون، بل عليهم في كلّ عصر، أن يشخّصوا من خلال أبحاثهم العقلانيّة المصاديق الواقعية لـ «العدالة» في ذلك العصر؛ سواء كانت إيجابيّة أم سلبيّة، وأن يجعلوها أساساً لتنظيم أمورهم الاجتماعيّة والسياسيّة بشكل عادل. وعليه، لا تكون هذه العملية واقعةً في الطرف المقابل لطاعة الله تعالى في أوامره ونواهيه، بل على العكس من ذلك تعدّ مطابقة لما تقتضيه الأوامر والنواهي الكلّية الصادرة عن الحقّ تعالى في المجال السياسي؛ أي وجوب العدل واجتناب الظلم[2].

وينبغي ـ توضيحاً لما تدّعيه هذه القرينة ـ الالتفات إلى المقدّمات التالية:

المقدّمة الأولى: المبنى الأوّل الذي تعتمد عليه هذه القرينة هو

---

(1) محمد مجتهد شبستري، **نقدى بر قرائت رسمى از دين**، مصدر سابق، ص 344 ـ 346.

(2) المصدر نفسه، ص 179.

عدالة الأحكام الإسلاميّة، ولزوم مراعاة العدل والاحتراز عن الظلم. وسنتعرّض في هذا الصدد لذكر جانب من الأدلّة المقامة على هذا المبنى؛ من قبيل:

- ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا﴾[1].
- ﴿وَأَنَّ ٱللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ﴾[2].
- ﴿وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ﴾[3].
- ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظْلِمُ ٱلنَّاسَ شَيْئًا﴾[4].
- ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾[5].
- ﴿وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ﴾[6].
- ﴿ٱعْدِلُوا۟ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾[7].
- ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ﴾[8].
- ﴿فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَهُمَا بِٱلْعَدْلِ وَأَقْسِطُوٓا۟﴾[9].
- ﴿وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ﴾[10].

---

(1) سورة الأنعام: الآية 115.
(2) سورة آل عمران: الآية 182؛ سورة الأنفال: الآية 51 سورة الحجّ: الآية 10.
(3) سورة غافر: الآية 31.
(4) سورة يونس: الآية 44.
(5) سورة النساء: الآية 40.
(6) سورة الشورى: الآية 15.
(7) سورة المائدة: الآية 8.
(8) سورة النحل: الآية 90.
(9) سورة الحجرات: الآية 9.
(10) سورة الحديد: الآية 25.

كما توجد العشرات من الآيات الأخرى[1] التي يدلّ بعضها على عدالة التشريع؛ إمّا بشكل صريح، أو بالاعتماد على الإطلاق[2]، فما تعنيه العدالة في التشريع هو كون الشريعة الإلهيّة عادلة. وقد أمرت بعض هذه الآيات بالعدالة[3]، وهي ناظرة إلى العدالة في الأفعال التي تجري بين العباد، بينما تصدّى بعضٌ آخر منها لهدف العدالة في إرسال الأنبياء[4]. ومضافاً إلى ذلك، توجد روايات متعدّدة تدور حول الموضوع نفسِه؛ ويقول أمير المؤمنين (ع) في هذا الصدد:

- «إنّ العدل ميزان الله سبحانه الذي وضعه في الخلق ونصبه لإقامة الحقّ، فلا تخالفه في ميزانه»[5].
- «العدل حياة الأحكام»[6].

وإلى جانب الآيات والروايات، يدلّ العقل أيضاً ـ في حالة اعتمادنا لمبدأ الحسن والقبح العقليين[7] ـ على وجوب العدل وحرمة الظلم، فضلاً عن دلالته على العدالة في التشريع.

---

(1) من قبيل: سورة هود: الآية 101؛ سورة آل عمران: الآية 117؛ سورة الكهف: الآية 49؛ سورة التوبة: الآية 70؛ سورة يس: الآية 54؛ سورة الأنعام: الآية 152؛ سورة النساء: الآية 58؛ سورة النحل: الآية 76؛ سورة البقرة: الآية 279 وسورة الأعراف: الآية 29.

(2) أي الآيات الخمس الأولى.

(3) يعني الآيات الأربع: من الآية السادسة إلى التاسعة.

(4) أي الآية العاشرة.

(5) أحمد الخوانساري، **شرح غرر الحكم ودرر الكلم**، مصدر سابق، ج 2، ص 508.

(6) المصدر نفسه، ج 1، ص 104.

(7) يعتمد أصوليّو الشيعة والمعتزلة من أهل السنة على هذا المبدأ ويقبلون به، خلافاً لأخباريي الشيعة والأشاعرة من أهل السنة، ولكن مع وجود اختلاف بينهم في ذلك: فالأخباريون الشيعة ـ من الناحية الثبوتيّة ـ هم من العدليّة، وإن لم يقبلوا ـ إثباتاً ـ بكون العقل مدركاً لمعرفة الأحكام الفقهيّة.

المقدّمة الثانية: المبنى الثاني للقرينة السابقة هو كون العدالة متغيّرة على مستوى المصاديق. ويمكننا تصوّر ثلاثة احتمالات في ما يخصّ ثبات وتغيّر هذه المصاديق:

1 ـ جميع مصاديق العدالة متغيّرة، 2 ـ بعض المصاديق هي المتغيّرة، 3 ـ جميع مصاديق العدالة ثابتة.

ولا شكّ في خروج الاحتمال الثالث عن دائرة هذه القرينة، فيبقى الاحتمالان الأوّل والثاني فقط، وتنحلّ هذه القرينة بحسبهما إلى ادّعاءين.

المقدّمة الثالثة: مفاد المبنى الثالث للقرينة المذكورة هو أنّ الإنسان يمتلك القدرة على تشخيص مصاديق العدالة. وفي هذا الصّدد، يمكننا طرح أربعة احتمالات:

1 ـ بمقدور الإنسان تشخيص جميع مصاديق العدالة.

2 ـ بمقدور الإنسان تشخيص بعض مصاديق العدالة كحدّ أدنى.

3 ـ بمقدور الإنسان تشخيص بعض مصاديق العدالة كحدّ أقصى.

4 ـ لا يمتلك الإنسان القدرة على تشخيص أيّ مصداق من مصاديق العدالة.

والاحتمال الرابع الذي ينسجم مع الفكر الأخباري خارج عن دائرة هذه القرينة.

ويتّفق الاحتمالان الأول والثالث على القبول بمسألة قدرة الإنسان على تشخيص مصاديق العدالة على نحو الموجبة الجزئيّة، ويفترقان في كون الاحتمال الثالث يرى استحالة هذا الأمر على البشر على مستوى بعض المصاديق، وأمّا الاحتمال الثاني فلا يرضى بهذه الاستحالة. ونظراً إلى عدم وجود جدوى من هذا الاختلاف في

بحثنا، نستطيع دمج هذين الاحتمالين في احتمال واحد بهذا الشكل: بمقدور الإنسان تشخيص بعض مصاديق العدالة. وبالتالي، يمكننا تقسيم القرينة السابقة على أساس هذين الاحتمالين إلى ادّعاءين فقط.

المقدّمة الرابعة: من خلال دمج ما يدّعيه المبنى الثاني والمبنى الثالث تتحصّل لدينا سبعة احتمالات:

1 ـ جميع مصاديق العدالة متغيّرة والإنسان قادر على تشخيصها جميعاً.

2 ـ جميع مصاديق العدالة متغيّرة والإنسان قادر على تشخيص بعضها.

3 ـ بعض مصاديق العدالة متغيّرة والإنسان قادر على تشخيص الثابت منها جميعاً.

4 ـ بعض مصاديق العدالة متغيّرة والإنسان قادر على تشخيص المتغيّر منها جميعاً.

5 ـ بعض مصاديق العدالة متغيّرة والإنسان قادر على تشخيص الثابت منها جميعاً، مع تشخيص بعض المتغيّر منها.

6 ـ بعض مصاديق العدالة متغيّرة والإنسان قادر على تشخيص المتغيّر منها جميعاً، مع بعض الثابت منها.

7 ـ بعض مصاديق العدالة متغيّرة والإنسان قادر على تشخيص بعض الثابت منها، مضافاً إلى بعض المتغيّر منها.

من بين هذه الاحتمالات السبعة، يمكننا اعتبار الاحتمال الأوّل هو الأصعب من حيث مقبوليّة الدعْوى، كما إنّ الاحتمال الأخير هو الأسهل من هذه الجهة. وسنقتصر في هذا الكتاب على دراسة هذين الاحتمالين، حتى تتّضح ـ تبعاً لذلك ـ وضعيّة الاحتمالات الأخرى. والآن سنسعى لإعادة قراءة هذين الاحتمالين على ضوء القرينة المذكورة، وذلك من خلال نظريتين:

النظريّة الأولى: يُطاول التغيير جميع مصاديق العدالة، وفي إمكان البشر التعرّف على جميع مصاديق العدالة الرائجة في عصرهم؛ بحيث يكون الحكم الإسلامي المتعلّق بذلك الموضوع مطابقاً للمصداق الذي يشخّصه الإنسان. وعليه، فالحكم الوحيد الذي يكون ثابتاً من بين جميع الأحكام الاجتماعيّة في الإسلام، هو وجوب اجتناب الإنسان عن الظلم السائد في عصره، وتوجّهه نحو العدل السائد في ذلك العصر. وأمّا مصاديق العدالة التي جاءت على شكل أحكام في الروايات؛ فتعدّ كلّها مصاديق للعدالة السائدة في عصر صدور تلك الروايات، وتعتبر أحكامها أحكاماً متغيّرة وظرفيّة. وتبتني العبارة التي نقلناها عن مجتهد شبستري على هذا الاحتمال.

النظريّة الثانية: ترى أنّ بعض مصاديق العدل والظلم ثابت وبعضها متغيّر، وفي وسع الإنسان التعرّف على بعضٍ منها. وعليه، فمتى ما دلّت إحدى الروايات على حكم من الأحكام واستنتج العرف الحاكم على العصر تأدية ذلك الحكم إلى الظلم، فلن يكون ثابتاً في حقّه. ولا يفرق الأمر في هذه المسألة بين أن يشخّص العرف أنّ هذا الحكم هو من المصاديق الثابتة أو المتغيّرة للعدل؛ لأنّه في الحالتين معاً سيكون ظالماً في ذلك العصر. وتفترق هاتان الصورتان فيما لو افترضنا أنّ الحكم من المصاديق الثابتة للظلم، فعندئذٍ لن يكون ثابتاً حتى في زمان صدوره أيضاً؛ إذ من المعلوم أنّه كان ظالماً في ذلك العصر أيضاً، وأمّا إذا كان من المصاديق المتغيّرة للظلم، فلن يكفي ذلك في إنكار ثبوته في زمان صدوره؛ لأنّه قد يكون عادلاً في ذلك العصر. ولا يختلف الأمر هنا أيضاً بين أن يشخصّ العرف مصداق العدالة في هذا المجال أم لا؛ لأنّ مجرّد تشخيص كون الحكم ظلماً يكفي في ردّه؛ إذ من الممكن أن يرى العرف أنّ الحكم ظالم من دون أن يتمكّن من تشخيص مصداقه العادل.

وخلاصة القول، أنّه في الحالة التي يتوصّل فيها العرف الحاكم على العصر إلى كون الحكم المستفاد من رواية معيّنة يؤدّي إلى الظلم، فلن يكون ذلك الحكم ثابتاً في حقّه. وعندها، إذا كنّا نريد أن نفتي في هذا الحكم؛ هل هو متغيّر أم كاذب من أصله، فستواجهنا ثلاثة احتمالات: 1 ـ إذا كان العرف يعتبر أنّ هذا الحكم هو من المصاديق المتغيّرة للعدل في زمان صدور الرواية فسوف يحرز تغيّره، 2 ـ وإذا كان يعدّه من المصاديق الثابتة للظلم، فسيرفضه من أصله حتى بالنسبة إلى زمان صدوره، 3 ـ وأمّا إذا كان يشكّ في ثبات وتغيّر مصداق العدالة، فإنّ غاية ما يمكن استنتاجه من الرواية هو جعل الحكم في مصافّ الأحكام المتغيّرة، على الرغم من عدم إحرازه لتغيّر ذلك الحكم.

ومع أنّنا تعرّضنا لبيان النظريّة الثانية بتفصيل قد يبلغ حدّ الإغراق؛ إلّا أنّه لا يوجد من قال بها، وقد ذكرناها كنتيجة منطقيّة للاحتمالات المستخلصة من المقدّمات المذكورة، والمرتبطة بقرينة «مصداق العدل السائد في العصر». وفي هذا الإطار، لم يتمكّن كاتب هذه السطور من الحصول إلّا على بعض الإشارات الخاطفة لهذه النظريّة ضمن كلمات بعض الفقهاء التجديديين؛ بحيث إنّنا لا نستطيع تطبيق ما ادّعوه على جميع مفردات هذه النظريّة بشكل دقيق؛ إذ إنّ كلامهم ناظر إلى الحالة التي يكون فيها الحكم من المصاديق الثابتة للظلم. وعلى أيّ حال، بإمكاننا أن نقول إنّ النظريّة الثانية استُلهمت وفُعِّلَت من خلال كلامهم. وكمثال على ذلك؛ الشيخ يوسف صانعي، إذ يقول:

يوجد مبنى أتفرّد به في ما يخصّ مسألة قصاص الرجل، والرجوع بفاضل الدية على أولياء المرأة المقتولة. فقد ورد في روايات عدّة أنّهم يعطون نصف الدية للرجل القاتل إذا ما

أرادوا الاقتصاص منه. وتنشأ هذه الشبهة من أنّه كيف يعقل أن تُقْتَل بنت أحد الأشخاص، ومع ذلك نجبر والدها على أداء نصف الدية للقاتل! وقد توصّلت من خلال الإشكالات المطروحة في هذا الصدد إلى أنّه لا يمكننا الاعتماد على هذه الروايات؛ لأنّها تخالف كتاب الله، مع العلم أنّ روايات كهذه لا تعدّ حجّة بحسب منطق الأئمّة (ع)؛ فقد ورد في كتاب الله: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ﴾[1]، ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا﴾[2]، ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ﴾[3]....

وينبغي أن أشير أيضاً إلى نقطة أخرى؛ وهي أنّه تمّت إناطة تشخيص موافقة الروايات للكتاب ومخالفتها إلى الفهم العرفي، لا فهم الأئمّة المعصومين أنفسهم (ع). فعندما ارتأى صاحب «الحدائق» أنّ ملاك ذلك يكمن في فهم الأئمّة، ردّ عليه صاحب «الجواهر» قائلاً: إنّ هذا الأمر لا يعّد معياراً؛ إذ كيف يمكننا أن نعرف أنّ هذه الرواية صحيحة أم لا؟ لأنّ الملاك في تشخيص الرواية هو كونها غير مخالفة للقرآن، ومن الممكن أن يكون فهم الأئمّة (ع) لأيّ رواية كان بشكل آخر[4]. وعلى كلّ حال، يرى صاحب «الجواهر» أنّ المعيار هو فهم الناس، وهذا هو الحقّ في المسألة[5].

---

(1) سورة فصّلت: الآية 46.

(2) سورة الأنعام: الآية 115.

(3) سورة النحل: الآية 90.

(4) يعني أنّه من الممكن أن يفهم الأئمّة (ع) أيّ آية بطريقة أخرى.

(5) يوسف صانعي، حوار في **مجموعه گفت وگوهای هم انديشی بررسی مسائل ومشكلات زنان**، ص 38 ـ 39. وقد ورد نظير هذا الاستدلال بعينه عن الفقيه =

ويضيف آية الله صانعي في موضع آخر:

من الممكن أن تترك مدركات العرف أثراً على فهم الكتاب والسنّة. فقد يقول أحدهم: باعتقادي أنّ الناس يعدّون هذا الأمر مصداقاً للظلم، وعند ذلك نأخذ آية ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّٰمٖ لِّلۡعَبِيدِ﴾[1] ونطبّقها على الحديث الفلاني، فنستنتج أنّه ليس حجّة[2].

المقدّمة الخامسة: تمتلك كلتا النظريّتين السابقتين جانباً إيجابيًّا وآخر سلبيًّا. فالجانب الإيجابي في النظريّة الأولى يكمن في ادعائها إمكانيّة الكشف عن الحكم الشرعي من خلال التعرّف إلى مصداق العدالة السائد في كلّ عصر، والجانب السلبي في إخراجها لجميع مصاديق العدالة ـ التي وردت في الروايات (مضافاً إلى الآيات) على شكل أحكام اجتماعيّة ـ من دائرة الأحكام الدينيّة الثابتة، واعتبارها أحكاماً متغيّرة وظرفيّة. وأمّا الجانب السلبي في النظريّة الثانية فيكمن في جعلها أيّ حكم مستنبط من الروايات ـ ترى أنّه يشكّل مصداقاً للظلم السائد في العصر ـ حكماً متغيّراً، أو في مصافّ الأحكام المتغيّرة، كما يرتبط جانبها الإيجابي بالكشف عن حكم الإسلام من خلال التعرّف على المصاديق الثابتة أو المتغيّرة للعدالة.

غير أنّنا نقول في هذه المقدّمة إنّ قرينة «مصداق العدل السائد في العصر» ترتبط بالجانبين السلبيين من النظريّتين فقط، من دون أن

= المذكور في كتاب: ضياء المرتضوي، **فقه الثقلين**، (كتاب القصاص)، ص 166 ـ 177.

(1) سورة فصّلت: الآية 46.

(2) مستفاد من الأقراص المضغوطة التي تحتوي على دروسه، مباحث اختلاف در حقوق زن ومرد، الجلسة الأولى، 17 / 6 / 1380ش، ص 14، من الكرّاس غير المنشور.

يعني ذلك عدم لزوم التعرّض لجانبيهما الإيجابيين نقداً وتحليلاً، لكن ذلك يتمّ في محلّه. وعلى ضوء ذلك، باستطاعتنا أن نطلق على هذه القرينة اسم «مصداق الظلم السائد في العصر»، بل تعدّ هذه التسمية أدقّ.

المقدّمة السادسة: السبب الذي جعل القرينة المذكورة تتطرّق إلى مصاديق العدل والظلم المتغيّرة (من دون الثابتة)، هو أنّه إذا أحرزنا أنّ أحد الأحكام يعدّ مصداقاً ثابتاً للظلم ـ أي علمنا أنّه كان كذلك حتى في زمان صدوره ـ فسوف نستنتج أنّ هذا الحكم باطل ومختلق من الأساس، ولا يمكننا عندئذٍ التعبير عنه بأنّه «حكم متغيّر». بل حتى لو استطعنا ـ اعتماداً على بعض التأويلات[1] ـ أن نطلق عليه تلك العبارة، فإنّ القرينة التي أثبتناها من خلال تغيّر الحكم ستكون قرينةً خاصّةً غير لفظية، ومن قبيل التعارض مع المسلّمات الفقهيّة، لا قرينة عامّة.

أمّا لماذا عرضنا قرينة «مصداق العدل السائد في العصر» بعنوان قرينة عامّة لا خاصّة، مع أنّ «مصداق العدل السائد في العصر» يعدّ حكماً لا موضوعاً، وكنّا قد ارتأينا في هذا الكتاب أنّ ملاك عموم القرينة هو أن تكون متعلّقة بموضوع خاصّ وليس بحكم؛ فبسبب أنّ القائلين بهذه القرينة أجروها في موارد العدالة الاجتماعيّة، أو على الأقلّ من شأنها أن تجري هناك. وكون الموضوع اجتماعيًّا يكفي لكي ندخل «مصداق العدل السائد في العصر» ضمن القرائن العامّة. ولكن من الواضح أنّ هذا التردّد (بين كون القرينة، موضوع البحث، من جملة القرائن الخاصّة أو العامّة) ليس له أدنى تأثير على هذه القرينة نقداً وتحليلاً.

---

(1) من قبيل أن يكون هذا الحكم «الظالم» حكماً ولائيًّا صدر رعايةً لمصلحة أهمّ.

هذا من جهة؛ ومن جهة أخرى، فإنّ هذه القرينة ترتبط ببعض القرائن الأخرى؛ نظير قرينة «تغيّر الموضوع»، وقرينة «عرفيّة الموضوع»؛ بحيث يكون العديد من المسائل المبحوث عنها في هذه القرائن شاملة أيضاً لقرينة «مصداق العدل السائد في العصر». إلّا أنّه بسبب احتواء هذه القرينة على بعض النقاط التي يلزم نقدها ـ بمعزل عن نقد هاتين القرينتين ـ فقد تعرّضنا لبحثها بشكل مستقلّ. ولا يخفى علينا أنّ نقد سائر القرائن قد يجلّي تلك الجوانب المرتبطة بهذه القرينة أيضاً.

مناقشة[1]

من بين النظريّتين المطروحتين حول قرينة «مصداق العدل السائد في العصر»، تعدّ النظريّة الأولى منبوذة من قبل المفكّرين الإسلاميين؛ بحيث لم تجد لها أنصاراً إلّا عند بعض المفكّرين العلمانيين. وعلى هذا ـ ورعايةً للإيجاز ـ سنلجأ عند نقدنا لها إلى اتباع طريقتين مختصرتين: الأولى تقضي بأن نستعرض من خلال مسألة واحدة وبشكل عابر، غرابة أسس هذه النظريّة واستبعاد المنطق الذي تعتمد عليه. والثانية نلجأ فيها إلى التنسيق بين المسائل التي سنطرحها لنقد النظريّة الثانية؛ بنحو يتضّح معه تهافتها النظريّة على مستوى الأسس والمباني أيضاً؛ إذ تعدّ أخصّ من الأولى في كلا المبنيين: تغيّر مصداق العدالة، وقدرة الإنسان على تشخيص هذا المصداق. فإذا تبيّن لنا بطلان النظريّة الثانية، فسيتّضح بطلان الأولى بشكل أوْلى.

---

(1) استفاد الكاتب (حسنعلي علي أكبريان) عند نقده لهاتين النظريّتين من مقالته: التي كتبها بعنوان: «**نقد عدالت بستر فمينيسم اسلامى**» ـ والتي لم تنشر بعدُ ـ مع بعض التغييرات.

المسألة الأولى: النقد الكلّي لنظريّة «العدل السائد في العصر» غير الفقهيّة

تشير هذه المسألة إلى غرابة واستبعاد النظريّة الأولى على مستوى الأُسس والمنطق الذي تعتمد عليه. فإذا كانت مصاديق العدالة تختلف بحسب اختلاف الأعراف، وكان العرف قادراً في كلّ عصر على تشخيص جميع هذه المصاديق مع علمنا بكون الإسلام يأمر بالعدل، فإنّنا نخلص بشكل منطقي إلى أنّ التشخيص العرفي لمصداق العدالة في كلّ عصر يشكّل ملاك الحكم الشرعي.

وبناءً عليه، تكون النتيجة المستنبطة من مباني النظريّة الأولى في حدّ ذاتها صحيحة؛ ولكن ينبغي لنا الالتفات إلى أنّه لا يمكن تعقّل صحّة هذا الاستدلال، إلّا إذا تمّ القبول بالمنهجيّة التي سارت عليها تلك النظريّة. هذا مضافاً إلى ضرورة القبول بالمبنيين الثاني والثالث لهذه النظريّة[1]؛ إذ تختلف منهجيّة الاستدلال عن مسألة المباني. فليس بإمكانكم أن تضعوا هذين المبنيين في يد فقيه من الفقهاء الشيعة أو السنّة طوال أكثر من ألف سنة مرّت من تاريخ الفقه، ثمّ تطالبوه ـ على افتراض صحّة هذين المبنيين ـ بالوصول إلى تلك النتيجة؛ وذلك لأنّ المنهجيّة الفقهيّة المتعارفة عند جميع فقهاء الإسلام ـ مهما اختلفت مشاربهم ـ تتضمّن فهماً خاصًّا للكتاب والسنّة يُعبّر عنه بالحجيّة، وهذا ما جعل من القرآن والسنّة المصدرين الأساسين في معرفة الأحكام. وعليه، فلكَيْ يقبل هؤلاء الفقهاء بالنتيجة المذكورة، عليهم ـ مضافاً إلى القبول بالمبنيين السابقين ـ

(1) يقضي المبنى الثاني بكون جميع مصاديق العدل تعدّ متغيّرة، والمبنى الثالث يقتضي قدرة البشر على تشخيص هذه المصاديق بأسرها.

إعادة النظر في فهمهم للوحي، النبوّة، دلالة الألفاظ، والعشرات من المسائل الأخرى التي يبتني عليها مسلكهم الفقهي.

ويرتبط قسم من هذه المسائل بالمذهب اللغوي الذي تتبنّاه هذه النظريّة. وفي هذا الصدد، يقول شبستري الذي كان واعياً لأهميّة هذا الأمر:

يسعى بعضٌ لاستخراج جميع البنود المتعلّقة بحقوق الإنسان من الكتاب والسنّة. إلّا أنّي أرى أنّ هذه العملية غير منهجيّة؛ إذ إنّ النظريّات اللسانيّة لا تسمح لنا بتحميل المفاهيم المحدّدة والمختصّة بالعصر الحاضر على البنية اللغويّة السائدة في العصور السابقة. ولهذا السبب، أتحدّث عن الرسالة التي يحملها قول الرسول الأكرم (ص) وفعله لهذا العصر، وليس عن مدلولها أو مضمونها[1].

ويضيف في موضع آخر من كلامه:

إنّ الخطاب المتضمّن للأوامر والنواهي الحكوميّة ـ سواءً على مستوى التقنين أم على مستوى التنفيذ، ولو كان صادراً عن الحكومات الديمقراطيّة ـ والموجّه إلى عموم المواطنين، هو خطاب مشوب بالنزاعات والمنافسات والسجالات؛ لأنّ طبيعة الحياة السياسيّة تقتضي ذلك. وهذا على خلاف الأمر والنهي الإلهيين اللذين ينبغي لهما التعالي حتى الإمكان عن مثل هذه الأمور. . . . فالمتوقّع من هذا الخطاب أن يصدر رائحة عطرة إلى المخاطبين، فتداعب أرواحهم وقلوبهم بطريقة ربّانية. وبالتالي، يتمثّل الرصيد الذي يعتمد عليه هذا الخطاب، لكي

(1) محمد مجتهد شبستري، **نقدى بر قرائت رسمى از دين**، مصدر سابق، ص 346 ـ 347.

يكون مؤثّراً، في «جاذبيّته وأخذه بمجامع القلوب». وعلى الرغم من تعبيرنا عن هذا الخطاب بكونه جهاز إصدار الأوامر والنواهي، إلّا أنّه ينبغي علينا الالتفات إلى أنّه من قبيل الأجهزة الموسيقيّة التي تثير فينا السكينة والمعاني اللطيفة، ولا تحتوي على أيّ شكل من أشكال العنف والشدّة والإكراه؛ بحيث تكون تمام ماهيّتها مختزلة في الجذب والإبداع والطمأنينة والأمور المعنويّة[1].

وعليه، لو كان بوسعنا الحصول على نتيجة واضحة من هذا الكلام، سيكون مفادها أنّ الأوامر والنواهي الإلهيّة ـ في مجال المسائل الاجتماعيّة ـ لا تفيد حكماً، وإنّما تعطينا بلاغاً عامّاً فقط.

ويرتبط قسم آخر من هذه المسائل بالمذهب الظواهري لهذه النظريّة. يقول شبستري في هذا المجال:

بحسب رؤية الظواهرية ـ وباختصار ـ يعدّ الدين الذي أتى به النبي اعترافاً وشهادة. . . . وإذا اعتبر أحدهم أنّ الوحي هو السبب في بعثة النبي، واعتقد أيضاً بأنّ اللغة التي بُيّنت بها التجربة هي لغة رمزيّة، فلن يعتبر أنّ جميع ما تفرّع عن تلك البعثة على الصعيد التاريخي والاجتماعي الثقافي هو من البلاغات الأساس للوحي، وبالتالي لن يعتبره من جوهر الدين الذي أتى به النبي. . . . وعلى كلّ حال، فما ذكرناه سابقاً يعدّ شكلاً من أشكال الاجتهاد في الأصول يؤدّي إلى تغيير مسار عمليّة الاجتهاد على مستوى الفروع، وبحسب تعبير المرحوم إقبال: يؤدّي إلى إيجاد تحوّلات على مستوى المنظومة

(1) المصدر نفسه، ص 181.

الإسلاميّة ككلّ. ففي المنظومة الجديدة، يتّخذ الإله، الوحي، النبي، القانون، القِيَم الدينيّة ومفاهيم أخرى من هذا القبيل معاني خاصّة بها، وهذا التغيير لا يعني ـ بالضرورة ـ الخروج عن الإسلام[1].

وخلاصة القول، أنّه لو قبلنا بالأسس والمباني التي تعتمد عليها هذه النظريّة، وكان مسلكنا في المعرفة الدينيّة مسلك المذهب الظواهريّ، وتبنّينا كذلك نظريّات خاصّة على مستوى القضايا الألسنيّة؛ ففي هذه الحالة فقط يمكننا عدّ المنطق الذي تعتمد عليه هذه النظريّة منطقاً صحيحاً. لكن لا يخفى اقتران قيمة صحّة منطق هذه النظريّة، بالتكاليف الباهظة المترتبة على القبول بالأسس والاتجاهات لهذه النظرية.

وبدورهما، يمتلك المبنيان الثاني والثالث لهذه النظريّة منهجاً مغالياً؛ إذ إنّ الكلام الذي يقضي بكون جميع مصاديق العدالة متغيّرة لا ينسجم أصلاً مع الأحكام البديهيّة للعقل. فهل يوجد عقل في زمانٍ ما يستطيع أن يدّعي بأنّ سرقة قرط من أذن طفلة يتيمة لجأت إليك هرباً من النار التي علقت بأطراف ثوبها ليس ظلماً؟!

كما إنّ ما ذكرته النظريّة عن قدرة الإنسان في جميع العصور على تشخيص كافّة مصاديق العدالة، فهو كلام باطل، إلّا إذا كانت ترى أنّ تلك القدرة على تشخيص مصاديق العدالة التي يتمتّع بها الإنسان في كلّ عصر ـ على الرغم من الأخطاء الكثيرة والآراء المتعدّدة ـ تسمّى باسم «القدرة»، وكانت ترى كفايتها في ذلك.

وفي المسائل الآتية التي سنخصّصها لنقد المبنيين الثاني والثالث

---

(1) المصدر نفسه، ص 468 ـ 469.

لقرينة «العدل السائد في العصر»، سنتعرّض مرّة أخرى لبيان المنهج المغالي لهذه النظريّة، ولكن بشكل أوضح.

المسألة الثانية: البحث في أسباب تغيير مصاديق العدل

يعدّ المبنى الأول لهذه القرينة صحيحاً ومقبولاً عند الجميع. وعليه، سنشرع في هذه المسألة ببحث مبناها الثاني؛ أي ثبات وتغيّر مصاديق العدالة. إذ تعتقد النظريّة الأولى المطروحة في هذا المجال بتغيّر جميع مصاديق العدالة، والثانية بتغيّر بعض منها. وفي مقابلهما رأت النظريّة الثالثة ـ الخارجة عن دائرة ما تدّعيه القرينة المذكورة ـ بأنّ جميع مصاديق العدالة ثابتة. وللحكم في هذه المسألة، علينا أن ندرس منشأ حصول التغيير في مصاديق العدالة، أو أسباب اختلاف وجهات النظر[1] حولها.

وتكمن الأسباب المفضية لحصول التغيير أو الاختلاف في مصاديق العدل في:

1 ـ **تعطيل بعض الأحكام**: تشكّل الأحكام الإسلاميّة في ما بينها مجموعةً مترابطة؛ بحيث إنّه كثيراً ما يكون ملاك أحد الأحكام مؤثّراً في حكم آخر. وعلى هذا، فإذا لم يتمّ إجراء بعض الأحكام في مجتمع من المجتمعات، فمن الممكن ألّا تتحقّق ملاكات الأحكام الجارية فعلاً. فعلى سبيل المثال، لو افترضنا وجود ارتباط بين وجوب إنفاق الرجل على الأسرة، وبين اعتبار أنّ دية المرأة هي نصف دية الرجل، وفرضنا

---

(1) نظراً إلى أنّ بعض هذه الأسباب لا يعدّ سبباً لحصول التغيير في مصاديق العدالة، وإنّما يكون سبباً في وقوع اختلاف الآراء حول هذه المصاديق، فقد لجأنا في هذا الكتاب إلى التعبير عن ذلك تارةً بالاختلاف، وتارةً أخرى بالتغيير، ومرادنا من الاختلاف في المعنى هو أمر أعمّ من التغيير.

كذلك في مجتمع ما عدم تحمّل الرجال من الناحية القانونيّة لمسؤوليّة الإنفاق على الأسرة[1]، ففي هذه الحالة، سوف تؤدّي مسألة إجراء قانون اعتبار دية المرأة بمقدار نصف دية الرجل إلى الشعور بالظلم، غير أنّها لن تفضي إلى ذلك في المجتمع الذي يطبّق فيه قانون وجوب نفقة المرأة على الرجل.

2 ـ **رفض مبادئ الإسلام أو أهدافه:** تبتني الأحكام في الإسلام ـ نظير سائر النظم الحقوقيّة ـ على سلسلة من القواعد الخاصّة، كما إنّها وُضعت من أجل الوصول إلى الأهداف المرسومة لها من قبل. وعلى سبيل المثال، تعدّ مسألة التوزيع العادل للثروات من الأهداف التي يصبو إليها الاقتصاد الإسلامي، كما تعدّ من جملة الأهداف التي شرّع من أجلها حكم وجوب الخمس والزكاة[2]. وعلى هذا الأساس، لو افترضنا أنّ هذا الهدف الإسلامي قد طواه النسيان في مجتمع من المجتمعات، واستُعيض عنه هناك بالأهداف الرأسماليّة، ففي هذه الحالة سيعدّ حكم وجوب الخمس والزكاة حكماً ظالماً؛ إذ إنّهما ينتزعان من المال الشخصي لأفراد تعبوا في تحصيله، ويقدّمان لأشخاص لم يبذلوا فيه أيّ جهد. ولهذا سيعدّ مثل هذا الحكم ظالماً بالنظر للأهداف التي تطمح إليها الرأسماليّة.

---

(1) قلنا: «الرجال ليسوا مسؤولين أمام القانون»، ولم نقل: «لا يقوم هذا الرجل بهذه المهمّة»؛ وذلك لوجود فرق بين هذين الأمرين، وافتراض حصول الظلم من الناحية العرفيّة في الصورة الأولى أوضح.

(2) يعدّ التوزيع العادل للثروات أحد الأهداف التي شُرّع من أجلها وجوب الخمس والزكاة. وهذا الهدف يتعلّق بمستحقّ الخمس والزكاة. والهدف الآخر الذي يكمن من وراء ذلك، هو كمال الشخص الذي يخرج الخمس والزكاة وتزكيته ولهذا السبب يكون الخمس والزكاة من الواجبات العباديّة.

والمثال الآخر الذي يُطرح علينا في هذا المجال، هو أنّ امتلاك الله تعالى الحقّ في جعل الأحكام على البشر يعدّ من المبادئ التي تستند إليها الأحكام الإسلاميّة. فإذا اعتُبر هذا الحقّ في مجتمع ما متعلّقاً ـ في دائرة الأحكام الاجتماعيّة مثلاً ـ بالناس؛ بحيث لا يكون لله تعالى فيه أيّ حقّ، فمن المتيقّن أن يرى أولئك الناس أنّ تطبيق الأحكام الاجتماعيّة الإلهيّة في مجتمعهم ـ والتي لا تحوز على رضاهم ـ هو مصداق من مصاديق الظلم.

3 ـ **التحوّلات الخارجيّة الطارئة على حياة الإنسان:** قد تكون جميع الأحكام الإسلاميّة جارية في مجتمع ما، ويتمّ فيه القبول بالمبادئ والأهداف الإسلاميّة، إلّا أنّ التحوّلات التي تطرأ على العصر تكون سبباً في أن يعدّ تطبيق أحد هذه الأحكام مفضياً إلى الظلم؛ نظير اعتبار إحياء الأرض سبباً لمالكيّة محييها[1]. فهذا الحكم الإسلامي كان يعتبر في العصور المتقدّمة عادلاً؛ لأنّ المحيي كان يبذل في ذلك جهداً، فجعل الإسلام له حقّ التملّك مراعاةً لذلك الجهد. أمّا في عصرنا الحالي؛ إذ يستطيع شخص واحد إحياء مساحات كبيرة من البلاد من خلال الاستفادة من الوسائل الزراعيّة المتطوّرة، فسوف يكون تطبيق حكم الملكيّة بسبب الإحياء مفضياً إلى ظلم الآخرين؛ لأنّ ذلك سيضيّع الفرصة عليهم للقيام بالإحياء. ففي العصور المتقدّمة كان عدد السكان قليلاً

---

(1) ثمة اختلاف بين الفقهاء حول إحياء الأرض؛ هل هو سبب للملكيّة، أو أنّه سبب لحقّ الأولويّة؟ وكذلك وقع خلاف حول هذه الملكيّة؛ هل هي حكم إسلامي (شرعي) أم ولائي؟ وقد اعتبرنا في هذا المثال أنّ الإحياء مفيد للملكيّة، وأنّه كذلك حكم إسلامي (شرعي). وللتفصيل أكثر، انظر: محمد باقر الصدر، **اقتصادنا**، مصدر سابق، ص 744، الملاحق، الملحق الرابع.

والقدرة على الإحياء محدودة. أمّا اليوم، فعدد المرشّحين للإحياء كبير والقدرة على ذلك عالية، ولهذا لو كان حكم تملّك المحيي للأرض حكماً إسلاميًّا، لما نُظِر إليه في السابق كحكم مجحف، بخلاف النظر إليه في هذا العصر؛ إذ من الممكن عدّه كذلك[1].

والفرق الأساس بين هذه المناشئ الثلاثة (المسبّبة لطروء التغيير في مصاديق العدل) هو أنّ شعور المجتمع ـ الذي يرى أنّ الحكم مجحف ـ بالظلم المسبّب عن ذلك الحكم يرجع في المنشأين الأوّلين إلى تمرّد ذلك المجتمع على بعض التعاليم الإسلاميّة؛ ففي المنشأ الأوّل كان التمرّد يطال إجراء قسم من الأحكام الإسلاميّة، وفي المنشأ الثاني كان التمرّد عقيديًّا وقِيَميًّا ومتعلّقاً بالمبادئ والأهداف الإسلاميّة. والواقع أنّ الظلم لا ينسب أولاً وبالذات إلى ذلك الحكم، بل لا يزال هذا الحكم عادلاً عند الأخذ بعين الاعتبار سائر الأحكام والمبادئ والأهداف الإسلاميّة المتعلّقة به. وأمّا في ما يخصّ المنشأ الثالث، فلا دخل للمجتمع أصلاً في شعوره بالظلم المسبّب عن الحكم[2].

وعلى ضوء ذلك، تصدق دعوى هاتين النظريّتين على مستوى المنشأ الثالث بشكل أوضح بالمقارنة مع بقية المناشئ؛ بحيث يحتاج ذلك في المنشأين الآخرين إلى دقّة أكبر.

وهنا قد يُتوهّم بأنّ ما تدّعيه النظريّة الأولى لا يُطرح أصلاً على مستوى المنشأ الأوّل؛ وذلك لاعتقادها بعدم توفّر الإسلام على أيّ حكم اجتماعي خاصّ غير وجوب العدالة، ولهذا لا مجال في هذه

---

(1) انظر: المصدر نفسه، ص 724 ـ 725.

(2) انظر: حسنعلي علي أكبريان، **«نقد عدالت بستر فمينسم إسلامى»**، مصدر سابق.

النظريّة لافتراض تعطيل بعض الأحكام الإسلاميّة، إلّا إذا شُخّص فيها مصداق خاصّ من العدل السائد في العصر، وعُدَّ ـ تبعاً لذلك ـ حكماً من الأحكام الإسلاميّة، وكان ذلك الحكم غير معمول به في المجتمع. بل حتى في هذه الحالة، تقول هذه النظريّة بأنّه من اللازم على الحكم الإسلامي أن لا يكون ظالماً في النظرة الجديدة أيضاً. وعليه، تجري دعوى النظريّة الأولى حتى على مستوى المنشأ الأول.

وقد يتوهّم أيضاً أنّ النظريّة الأولى لا تطرح دعواها على مستوى المنشأ الثاني؛ لأنّ هذه النظريّة لا تمتلك من التعاليم الإسلاميّة في المجال الاجتماعي إلّا تلك الأهداف القِيَميّة، وإذا كان المفروض أن تُرفَض هذه المسألة أيضاً، فلن يبقى لنا أيّ دليل نستطيع من خلاله إسناد الحكم الجديد للإسلام على أساس العدل السائد في العصر. ولكن حتى في هذه الصورة أيضاً، قد تتمكّن هذه النظريّة من طرح مدّعاها؛ إذ انساق بعض من تبنّاها ـ جرّاء طرحهم لعدّة قراءات للدين ـ وراء النسبيّة الدينيّة، إلى الحدّ الذي أصبحوا معه لا يعدّون أنفسهم منكرين للمبادئ والأهداف الإسلاميّة أبداً؛ أي أنّه من الممكن أن لا يرى صاحبها نفسه من القائلين بالمنشأ الثاني، لكنّه قد يكون كذلك في نظر شخص آخر.

وبقليل من التأمّل، يمكن للنظريّة الثانية أيضاً أن تطرح ما تدّعيه على مستوى المنشأ الأوّل؛ وذلك بأن تقول مثلاً: بما أنّ الملاك في اعتبار نصف دية المرأة مرتبط بوجوب النفقة على الرجل ـ في عالم الملاكات والمصالح ـ فكذلك يكون، في مقام جعل الحكم، اعتبارُ النصف في دية المرأة مقيّداً بإجراء حكم وجوب النفقة.

وأمّا جريان ما تدّعيه النظريّة الثانية على مستوى المنشأ الثاني، فيعدّ طرحه أكثر تعقيداً؛ إذ ليس من المعقول أن تغيّر الشريعة الإسلاميّة الغرّاء أحكامها على أساس مبادئ وأهداف غير إسلاميّة؛

لكن من الممكن أن تطرح هذه النظريّة ما تدّعيه فيما إذا أغفلت ذلك التالي الفاسد؛ كأن لا يعدّ الكفّار ـ بحسب هذه النظريّة ـ مكلّفين بالأحكام الإسلاميّة (أي الأحكام الثابتة في حقّ المسلمين)؛ وذلك لأنّ هذه الأحكام قد تعتبر ظالمة بالنظر لمبادئهم وأهدافهم الخاصّة.

وعلى كلّ حال، فلن نبحث ما تدّعيه النظريّة الثانية، إلّا على مستوى المنشأين الأوّل والثالث.

المسألة الثالثة: دراسة نظريّة «العدل السائد في العصر» الفقهيّة على ضوء كلّ منشأ من مناشئ تغيير مصاديق العدل

بعدما تعرّضنا لبيان أنّ النظريّة الثانية لا تتمكّن من طرح ما تدّعيه إلّا على مستوى المنشأين الأوّل والثالث، وأنّها تعدّ إفضاء الحكم المستقى من الروايات إلى الظلم ـ بحسب العرف الحاكم على العصر ـ علامةً على تغيّر ذلك الحكم في هذين المنشأين فقط، سوف نخوض في نقد هذه النظريّة على أساس هذين المنشأين، وذلك من خلال النقطتين التاليتين:

النقطة الأولى في نقد النظريّة الثانية على ضوء المنشأ الأوّل: وفي سبيل ذلك، سنحاول استعراض ما تدّعيه النظريّة المذكورة على مستوى المنشأ الأوّل في قالب مثال:

لنفترض أنّ اعتبار نصف دية المرأة بالمقارنة مع دية الرجل، ووجوب ردّ نصف الدية (فاضل الدية) إلى القاتل عند القصاص، مقيّدان بالعدالة في عالم الملاك؛ ما يعني أنّ أصل اعتبار النصف في دية المرأة واشتراط وجوب ردّ فاضل الدية، لن يكونا مطلوبين إلّا إذا تحقّقت العدالة، وهو ما سيحصل ـ بحسب هذا المثال ـ من خلال مراعاة قانون وجوب النفقة على الرجال. ففي هذه الصورة، يمكننا القول: إنّ قانون وجوب النفقة على الرجال هو من شروط

اتصاف[1] كلّ من اعتبار النصف في دية المرأة ووجوب ردّ فاضل الدية بالمصلحة.

ويمكن أن يكون أقرب تحليل منطقي للاستدلال على النظريّة

---

(1) قيود الاتصاف هي القيود التي يكون اتصاف الحكم بالمصلحة أو المفسدة مقيّداً بها؛ أي أنّ ذلك الحكم لا يعدّ متصفاً بالمصلحة أو المفسدة إلّا عند وجود تلك القيود. ومن باب المثال، قد يأمر الطبيب المريضَ بتناول الدواء، فالمصلحة في تناول هذا الدواء لا تكون إلّا عند المرض، وفي غير هذه الحالة لا مصلحة فيه أصلاً.

وأمّا قيود الترتب، فهي القيود التي تكون شرطاً في تحقّق المصلحة، ففي مثال أوامر الطبيب؛ إذا افترضنا أنّ الدواء لا يعطي مفعوله إلّا إذا كان استعماله بعد أكل الطعام، فأكل الطعام هنا يكون قيداً في ترتّب المصلحة. وعليه، فلن يصدر الطبيب تعليماته باستعمال الدواء إلّا إذا كان ذلك الشخص مريضاً؛ لأنّه بدون وجود المرض لا مصلحة في تناول الدواء. وبحسب ما يصطلح عليه في **أصول الفقه**، يعدّ المرض شرطاً في وجوب استعمال الدواء، وكونُ هذا الاستعمال بعد الطعام يعدّ شرطَ وجود (شرط واجب) له.

وهذا الأمر نفسه يجري في المسائل الشرعية أيضاً؛ فعندما يرى الشارع وجود مصلحة في الصلاة عند حلول وقت الأذان، فإنّه يقول في مقام جعل الحكم: دخول الوقت شرط في وجوب الصلاة، والصلاة غير واجبة قبل ذلك. وحينما يرى أيضاً أنّه لا يمكن استيفاء مصلحة الصلاة إلّا إذا كان المصلّون على طهارة، فيقول في مقام جعل الحكم: الطهارة شرط في (وجود) الواجب. ويمكننا القول بشكل عامّ: إنّ قيود الاتصاف تظهر ـ عادةً ـ في مقام الجعل بشكل قيود للوجوب (أي قيود لالحكم نفسه؛ سواء كان الحكم وجوباً أم غيره). بينما تبرز قيود الترتّب ـ عادةً ـ بشكل قيود للواجب (أي قيود لمتعلّق الحكم؛ سواء كان هذا المتعلّق واجباً أم غيره). وبعبارة أخرى، فإنّ قيود الاتصاف تكون ـ عادةً ـ مأخوذة في الحكم الشرعي بنحو يجد المكلّف نفسه غير مسؤول وغير مكلّف تجاهها، بخلاف قيود الترتّب التي تتدخّل ـ عادة ـ في الحكم بنحو يصير معه المكلّف مسؤول ومكلّف في قبالها. وللتفصيل أكثر في مسألة قيود الاتصاف والترتّب، انظر: محمد باقر الصدر، **دروس في علم الأصول**، مصدر سابق، ج 2، ص 223، قاعدة إمكان الوجوب المشروط.

الثانية، هو أنّ تقيّد وجوب ردّ فاضل الدية ـ في عالم الملاك ـ بقيد مراعاة وجوب النفقة، كاشف عن تقيّده به في عالم جعل الحكم أيضاً. وبما أنّ هذا القيد هو من قيود الاتصاف في عالم الملاك، فسوف يكون في مقام الجعل كذلك قيداً لأصل الوجوب. وعلى هذا، فالمجتمع الذي لا يُراعى فيه قانون وجوب النفقة على الرجال، لن يكون حكم وجوب ردّ فاضل الدية ثابتاً فيه[1].

ويكمن نقدنا لهذه المسألة في أنّه: على الرغم من كون الشارع قد وضع قيود الحكم على وفق قيود الملاك، إلّا أنّ هذا لا يعني أنّه كلّما كان القيد من قيود الاتصاف كان قيداً للحكم، وكلّما كان من قيود الترتّب[2] كان قيداً لمتعلّق الحكم بالضرورة؛ إذ إنّ الشارع يلحظ في مقام الجعل أموراً أخرى تضاف إلى الملاك. ولتوضيح هذا المطلب، يُرجى الالتفات إلى هذا المثال من أمثلة التقنين البشري:

---

(1) عند بحثنا للمنطق الذي تعتمد عليه هذه النظريّة، سنتعرّض لذكر ثلاثة أدلّة عليها. ويمتلك التحليل المذكور الأهليّة لأن يجري على مستوى كلّ واحد من الأدلّة الثلاثة، وخاصّة دليل «الحكومة». هذا من جهة؛ ومن جهة أخرى، يمتلك كذلك الأهليّة لكي يُعدّ بنفسه دليلاً إثباتيًا كاشفاً عن قيد الحكم، لكن بشرط أن نثبّت القيد على مستوى عالم الملاك في موضع آخر. وعلى كلّ حال، هدفنا من هذا التحليل ـ سواءً أخذناه بعنوان تحليل لتلك الأدلّة الثلاثة، أم بعنوان دليل مستقلّ على هذه النظريّة ـ هو نفي الملازمة التامّة بين القيود المأخوذة في عالم الملاك وتلك المأخوذة في عالم جعل الحكم.

وعلى الرغم من أنّ أصحاب هذه النظريّة لم يروا أنفسهم ملزمين بعرض أيّ دليل فقهي عليها، إلى درجة أنّهم لم يتعرّضوا لتلك الأدلّة الثلاثة ولو بنحو الإشارة، إلّا أنّ جوهر كلامهم يرجع إلى هذا التحليل. ونخلص في نقدنا إلى أنّه لو كان تغيّر مصداق العدالة ناشئاً من قيود عالم الملاك، فلن نتمكّن من استنتاج حصول خلل على مستوى تحقّق قيد الحكم أيضاً.

(2) انظر: الهامش السابق (في بيان قيد الاتصاف).

لنفترض أنّ دائرة المرور ـ وبسبب الازدحام العامّ الحاصل في أحد الشوارع ـ منعت ركن السيارات فيه؛ وذلك من أجل التحكّم في حركة السير. ففي هذه الحالة، سيكون الملاك والمصلحة في المنع عن ركن السيارة في ذلك الشارع مشروطاً بالازدحام؛ أي أنّ اكتظاظ الشارع شرطٌ في اتصاف المنع عن ركن السيارة بالمصلحة. لكن هل تقيّد إدارة المرور ـ فعلاً ـ في مقامِ جعل القانون المنع عن ركن السيارة بالازدحام؟ لا يخفى علينا أنّ الجواب سيكون هو النّفي؛ لأنّه لو فرضنا أنّ أحد الأشخاص ركن سيارته الخاصّة في ذلك الشارع عندما لا يكون مكتظًّا، ألا تعتبره الشرطة عند ذلك مخالفاً للقانون؟ من المتيقّن أنّها تراه كذلك. وحتى لو اعترض السائق قائلاً: اليوم لا توجد مصلحة في المنع عن ركن السيارة، فإنّ إدارة المرور ستجيبه: إنّنا لا نستطيع جعل تشخيص هذا القيد في عهدة عامّة الناس، وإلّا أدّى ذلك إلى حصول الهرج والمرج؛ لأنّ كلّ واحد منهم سيمكنه ادعاء عدم إحرازه تلك المصلحة. ولهذا السبب، ومن أجل التحكّم في حركة المرور، نحن لم نترك إحراز المصلحة في المنع عن ركن السيارة بعهدة الناس. وهذا الإطلاق في المنع، وإن أمكن أن يؤدّي في الأيام التي لا تشهد اكتظاظاً (وبالتالي تكون فيها هذه المصلحة منتفية) إلى عدم قدرة الناس على ركن سياراتهم هناك، إلّا أنّنا بهذا العمل نكون قد ضحّينا بموارد المصلحة اليسيرة في سبيل الوصول إلى المصلحة الأهمّ.

وقد تمّت الإشارة أيضاً في فلسفة القانون إلى مسألة أنّ القوانين ينبغي أن تكون عادلة، من دون أن يعني هذا لزوم تحقّق ذلك على مستوى كلّ المصاديق؛ وذلك لأنّ مراعاة النّظم الاجتماعي يقتضي جعل القانون على أساس الحالات العامّة والشائعة، ولو أدّى ذلك

إلى ظهوره في بعض الحالات بصورة غير عادلة[1]. وعليه، فمن الممكن أن نقضي بأنّ إجراء حكم من الأحكام في مورد خاصّ هو إجراء ظالم، إلّا أنّ ذلك يعدّ تسرّعاً في القضاء؛ لأنّ هذا الحكم من حيث المجموع حكم عادل؛ بل إذا بنينا على وجود مصالح أهمّ (من قبيل النظم الاجتماعي وأمثال ذلك)، فإنّه سيكون عادلاً بإطلاقه أيضاً؛ بحيث إنّنا إذا رفعنا عنه ذلك الإطلاق، فلن نتمكّن من تطبيق العدالة على مستوى أغلب مصاديقه.

وفي مسألة الجمع بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي، تمّ التعرّض لإشكال وجوابه، قد يساعدنا على توضيح بحثنا الحالي وفهمه بشكل أكبر. لقد جعل الشارع مجموعة من الأحكام المبنيّة على أساس مصالح ومفاسد واقعيّة[2]، كما جعل ـ في مقابلها ـ سلسلة من الأحكام الظاهريّة التي من الممكن أن تتعارض مع تلك الأحكام الواقعيّة في بعض الموارد، وبالتالي تكون مؤدّية إلى فوات بعض المصالح والمفاسد الواقعيّة. من باب المثال؛ لقد جعل الشارع حكم حرمة أكل النجس، لكنّه جعل إلى جانبه حكماً ظاهريًّا هو «أصالة الطهارة». وتعني أصالة الطهارة أنّه إذا كنت تشكّ في نجاسة شيء، فينبغي أن تبني على طهارته. ومن الواضح أنّ ذلك الشيء المشكوك والذي تجري فيه أصالة الطهارة قد يكون في الواقع نجساً، وبالتالي تكون أصالة الطهارة سبباً في فوات حكمه الواقعي.

---

(1) انظر: ناصر كاتوزيان، **فلسفه حقوق**، ط 1، شركت سهامي انتشار، لا مكان، 1377هـ.ش، ج 1، ص 634، العنوان 246 (جدايى در قلمرو حقوق وعدالت).

(2) المراد من قولنا «على أساس مصالح ومفاسد واقعيّة» أي على فرض مراعاة المصالح التي ذكرناها في مثال المنع عن ركن السيارة. وأمّا النقطة التي نتحدّث عنها في مسألة الجمع بين الحكمين الظاهري والواقعي فهي زائدة على ذلك.

والمثال الآخر على هذا الأمر، هو أنّ الشارع قال: اعمل بخبر الإنسان الصادق[1]. فحينما ينقل لنا الشخص الصادق حكماً عن النبي، ويكون مخطئاً في نقله، فإنّ الأمر القاضي بجواز العمل على مقتضى خبره سيكون مسبّباً لخطأنا في تشخيص الحكم الإلهي؛ أي أنّ الحكم الظاهري بـ «وجوب العمل بخبر الثقة» سيفضي إلى تضييع الحكم الواقعي. والسؤال المطروح علينا في هذا المجال هو أنّه لماذا جعل الله تعالى أصالة الطهارة ووجوب العمل بخبر الثقة، إلى جانب جعله لتلك الأحكام الواقعيّة؟

والجواب أن نقول: باستطاعة الأحكام الظاهريّة ـ من حيث المجموع ـ تحصيل أكثر المصالح والأحكام الواقعيّة وأهمّها؛ بحيث لا يمكن الحصول على المصالح الواقعيّة المهمّة فيما لو لم تجعل الأحكام الظاهريّة.

ففي مثال أصالة الطهارة، نجد أنّ الشارع قد لاحظ حصول التزاحم عند مراعاة الملاكين؛ أي المفسدة التي تبتني عليها حرمة أكل النجس ومصلحة التسهيل على الناس في الأحكام. ولهذا السبب لو كانت المفسدة التي تبتني عليها حرمة أكل النجس في نظر الشارع أهمّ، لقضى بلزوم جريان أصالة الاحتياط عند الشكّ، بينما إذا كانت مصلحة التسهيل عنده أهمّ، فسوف يقول بوجوب جريان أصالة الطهارة في الموارد المشكوك بها. وعليه، فمن الواضح فوات الملاك المقابل في كلّ صورة من الصورتين؛ بحيث لا يجد الشارع مفرّاً من ذلك لتعيين الحكم المتعلّق بموارد الشكّ للمكلّف. وفي حالتنا هذه التي لوحظت فيها مصلحة التسهيل، فإنّ الشارع جعل الحكم

(1) هذا ما يستفاد من أدلّة حجيّة خبر الثقة، لا أنّ العبارة قوله تعالى بعينه.

الظاهري بأصالة الطهارة، ولو كان ذلك سيفضي في النهاية إلى فوات ملاك حرمة أكل النجس في بعض الموارد.

والأمر نفسه يجري في مثال الحكم الظاهري بوجوب العمل على طبق خبر الثقة؛ إذ لاحظ الشارع أنّ الموارد التي يتيقّن فيها الناس بالحكم الواقعي تعدّ يسيرة، ولا بدّ من بيان تكليف الناس في الموارد التي لا يحصل لهم مثل هذا اليقين، فهنا رأى الشارع أنّه لو جعل خبر الثقة حجّة عند الناس، فإنّهم سيتمكّنون ـ غالباً ـ من تحصيل الأحكام الواقعيّة، وإن أمكن أن يؤدّي ذلك في بعض الموارد إلى تضييع الحكم الواقعي. عند ذلك، يقارن الشارع بين جعل الحجيّة لخبر الثقة وعدم جعلها له، فيجد أنّ أفضل وسيلة لتحصيل أكثر الأحكام الواقعيّة تكمن في جعل الحجيّة له.

إذن، نستطيع القول إنّ الشارع لم يجعل الأحكام الظاهريّة مقابل جعله للأحكام الواقعيّة، إلّا للتمكّن ـ من حيث المجموع ـ من تحصيل أهمّ الأحكام الواقعيّة وأكثرها، ولو كان ذلك يفضي إلى فوات الحكم الواقعي في بعض الأحيان[1].

ونستنتج من مجموع ما ذكرناه في مثال المنع عن ركن السيارات، وفي مسألة الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي، أنّه على الرغم من كون الأحكام الشرعية قد جُعلت على أساس المصالح والمفاسد الواقعيّة؛ لكنّ هذا لا يعني حصول المطابقة التامّة بين قيود الحكم وقيود المصالح.

وعلى هذا الأساس، فحتى لو افترضنا أنّ ملاك وجوب ردّ

---

(1) للتفصيل أكثر في مسألة الجمع بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي، انظر: محمد باقر الصدر، **دروس في علم الأصول**، مصدر سابق، ج 2، ص 15 ـ 27.

فاضل الدية مقيّد بمراعاة وجوب النفقة على الرجال، مع ذلك، لن نستطيع أن نكشف بواسطة البرهان اللمّي عن ضرورة تقيّده بذلك القيد في مقام جعل الحكم الشرعي.

نعم، يمكن أن يكون افتراق قيود الحكم عن قيود المصالح والمفاسد ناشئاً من أسباب عدّة ـ فضلاً عن تلك التي ذكرناها سابقاً ـ فمثلاً المصلحة في وجوب الصلاة عبارة عن: المعراجيّة[1]، الردع عن الفحشاء والمنكر[2]، ذكر الله[3]، وغيرها من المصالح التي وردت في الآيات والروايات. ولا شكّ في أنّ حضور القلب عند الصلاة له أثر كبير في تحصيل هذه المصالح، بل يعدّ من أهمّ الأمور المساعدة على ذلك. وعلى الرغم من ذلك كلّه، إلّا أنّ الله تعالى لم يعتبر، في مقام جعل الحكم، حضورَ القلب شرطاً في صحّة الصلاة، بل عدّه ضمن قيود الكمال. كما إنّه تعالى لم يجعل هذه المصالح بنفسها متعلّقةً بالوجوب، ولم يقل مثلاً إنّه من الواجب على كلّ مكلّف أن يعرج بصلاته خمس مرات في اليوم، أو أن يصل إلى تلك المرتبة من ذكر الله، بل جعل متعلّق الوجوب مقتصراً على هذه الأفعال والأذكار الخاصّة المعيّنة في الصلاة.

وبعبارة أخرى: ينبغي علينا أن نرى ما هو الشيء الذي جعله الشارع موضوعاً لحكمه ومتعلّقاً له؛ وأمّا الاطلاع على فلسفة الحكم ـ أي المصالح والمفاسد نفسها ـ فلا يعدّ كافياً من أجل التعرّف على متعلّق ذلك الحكم وموضوعه. ويفترق كلّ من «دليل الحكم»

---

(1) علي نمازي شاهرودي، **مستدرك سفينة البحار**، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، 1419هـ.ق، ج 6، ص 243.

(2) سورة العنكبوت: الآية 45.

(3) سورة طه: الآية 14.

و«فلسفة الحكم» في هذه النقطة بالذات؛ فدليل الحكم عبارة عن المدرك الذي يكشف من خلاله عن الجعل الشرعي. وعلى هذا، يكون دليل الحكم هو القادر على تعيين دائرة ومجال متعلّق الحكم وموضوعه، ولا دور لفلسفة الحكم في ذلك[1] وهذا بقطع النظر عن أنّنا لا نمتلك في الأعمّ الأغلب أيّ وسيلة تمكّننا من الكشف عن ملاكات الأحكام والعلاقات الموجودة بينها، سوى ما نستطيع تحصيله عن طريق قيود الحكم.

النقطة الثانية في نقد النظريّة الثانية على ضوء المنشأ الثالث:

ومن أجل نقد النظريّة الثانية المطروحة حول اختلاف مصاديق العدل ودراستها بحسب المنشأ الثالث، سنشير مرّة أخرى إلى المثال المذكور في هذا المنشأ:

يتطلّب تملّك الأرض عن طريق إحيائها أن يكون متوفّراً على قيدين:

1 ـ أن يمارس ذلك الشخص (المُحيي) نشاطاً خاصًّا في تلك الأرض، مع كون نشاطه هذا محترماً، ونعبّر عن هذا النشاط بـ «الإحياء».

ويمكننا القول في هذا المجال إنّ الإحياء شرط في اتصاف التملّك[2] بالمصلحة في عالم الملاك، كما إنّ الملكيّة لن تتحقّق في

---

(1) انظر: محمد باقر الصدر، **دروس في علم الأصول**، مصدر سابق، ج 2، ص 253، تعريف الواجب الغيري.

(2) وكما أشرت سابقاً، فإنّ مرادنا من التملّك هنا هو تلك الأحكام التكليفيّة المتفرّعة عنه، أي؛ جواز التصرّف الملكي للمحيي، والآخر حرمة تصرّف الغير من دون إذنه؛ إنّ بحث القيود في عالم الملاك يجري أوّلاً وبالذات في مجال الأحكام التكليفيّة.

عالم الجعل ما دام الإحياء لم يحصل بعدُ. وفي الواقع، يعدّ الإحياء شرطاً في أصل الملكيّة؛ نظير دخول الوقت بالنسبة إلى وجوب الصلاة بحيث إنّها لا تكون واجبة ما دام وقتها لم يدخل بعدُ.

2 ـ أن لا تكون ملكيّة المحيي مفضيةً إلى سدّ جميع أبواب الإحياء في وجه سائر المرشّحين لذلك. نعم، ستنعدم فرص الآخرين في إحياء هذه الأرض بالذات؛ لكنّ هذا المقدار لن يشكّل مانعاً عن تحقّق تلك الملكيّة؛ لأنّ ما يعدّ مانعاً عن ذلك هو عدم توفر الآخرين على الفرصة الكافية لإحياء الأرض؛ بنحو يكون فيه إعطاء الفرصة لذلك الشخص (المُحيي) من أجل القيام بهذا العمل قد تمّ بطريقة مجحفة، فيقتضي التوزيع العادل لفرص العمل منعَه من أوّل الأمر من الإحياء عن طريق القانون.

ومن هنا، تستطيع النظريّة الثانية أن تقدّم تحليلاً مفاده: أنّ إبقاء الفرصة للآخرين من أجل الإحياء ـ والتي عبّرنا عنها بالعدالة في توزيع فرص العمل ـ هي شرط في اتصاف التملّك بالمصلحة؛ بمعنى أنّ الموضع الذي يكون التملّك فيه مجحفاً، لا يكون الشارع قد جعل فيه هذا الحكم من الأساس. وعليه، فيمكن لهذه النظريّة الادعاء بأنّه حتى لو اعتبرنا هذا القيد من قيود الترتّب؛ فإنّ النتيجة النهائيّة المستخلصة من كلا القيدين (الاتّصاف والترتّب) ستكون واحدة؛ لأنّ معنى أن تكون العدالة قيداً للترتّب هو وجود مصلحة في تملّك المحيي للأرض؛ وذلك لأنّ الإحياء يعدّ عملاً محترماً، غاية الأمر أنّ هذه المصلحة لن تتحقّق إلّا في وقت يُراعى فيه العدل. ويكمن السرّ في عدم وجود فرق بين هذين الاحتمالين (احتمال كون القيد للاتصاف أو للترتّب) في أنّ المسؤول عن البتّ في مسألة مراعاة العدل ـ عندما يكون القيد مأخوذاً في الاتصاف ـ

ليس هو المحيي نفسه؛ لأنّ هذه المسألة اجتماعيّة وليست فرديّة، ونحن نعلم أنّ قيد الترتّب في الأحكام الفرديّة ـ نظير الصلاة ـ يظهر في مقام الجعل على شكل قيد لمتعلّق الحكم، وبذلك يكون المكلّف هو المسؤول عن تحقيقه، ومثال ذلك هو الطهارة بالنسبة إلى الصلاة. وأمّا في الأحكام الاجتماعيّة، فالمسؤوليّة عن تحقيق ذلك القيد ملقاة على عهدة القانون؛ بمعنى أنّ القانون يلتزم من أوّل الأمر بعدم الترخيص للمحيي في الإحياء المجحف (أي الإحياء الذي يعارض التوزيع العادل لفرص العمل). وبالنظر إلى مثل هذا القانون، سيكون الإحياء المتجاوز للحدود القانونيّة عملاً غير محترم، وبالنتيجة لن يبقى أيّ فرق بين هذين الاحتمالين.

لكن على الرغم من كلّ هذه البيانات، فإنّ هذا التحليل لا يقدر على إثبات ما تدّعيه النظريّة الثانية؛ وذلك لعدم وجود أيّ شاهد إثباتيّ عليه، حتى لو افترضنا صحّته من الناحية الثبوتيّة؛ بل أكثر من ذلك، يوجد على خلافه شواهد عدّة. ونقول في شرح هذا الأمر: إنّه يمكننا تأمين النتيجة التي يريد أن يصل إليها هذا التحليل من خلال مسارين فقهيين؛ إذ يبتني المسار الأوّل على مدّعى النظريّة الثانية، بينما يعتمد المسار الآخر على نظريّة ولاية الفقيه. وعلى هذا، سنشير أولاً إلى مسألة تمكّن كلا المسارين من الوصول إلى النتيجة المذكورة، ونظراً لتوفّرها على كلا الاحتمالين السابقين؛ فلن يتشخّص بذلك مدّعى النظريّة الثانية. وبعد ذلك، سنشير إلى وجود شواهد عدّة على مسار ولاية الفقيه.

المسار الأوّل: عندما يجعل الشارع الملكيّة لأحد الأشخاص، فإنّه يقيّد ذلك بأمرين: أحدهما إحياء الأرض، والآخر مراعاة العدل.

وبما أنّ إحياء الأرض يعدّ من قيود الاتصاف في عالم الملاك،

فسوف يكون في عالم الجعل قيداً في أصل التملّك[1]؛ بمعنى أنّ أصل جواز التصرّف الملكي[2] لمن يحيي الأرض، وأصل حرمة تصرّف الآخرين من دون إذنه مقيّدان بالإحياء؛ بحيث لن يمتلك المحيي حقّ التصرّف الملكي في الأرض قبل إحيائها، ولن يكون تصرّف الآخرين فيها حراماً قبل ذلك.

وبناء على ما سبق، نستخلص عدم ثبوت الملكيّة للمحيي عند عدم مراعاته للعدل، سواء كانت هذه المراعاة قيداً في الترتّب أم كانت قيداً في الاتّصاف. وفي هذه الحالة، يمكننا القول: إنّ أدلّة العدالة هي السبب في أن نقيّد جواز تصرّف المحيي وحرمة تصرّف غيره بعدالة الإحياء، وهذا ما يفضي بالفقيه للإفتاء على طبقه.

المسار الثاني: عندما جعل الشارع الملكيّة للمحيي، قيّدها بالإحياء فقط، ولم يأخذ من الأساس قيد مراعاة العدل في جعله لها، سواء كانت هذه المراعاة في عالم الملاك قيداً للاتصاف أو كانت قيداً للترتّب. وعوضاً عن ذلك، ألقى الشارع على عهدة الحاكم الإسلامي ضرورة مراعاة العدل في توزيع فرص العمل باعتباره تكليفاً مستقلاً؛ بحيث يكون امتثال هذا التكليف خاضعاً لبعض القيود التي يجعلها الحاكم الإسلامي على إحياء الأراضي بصورة قوانين ولائيّة (سلطانيّة)، وذلك على أساس مقتضيات الزمان

(1) مراعاةً للدقّة في التعبير، لجأنا للحديث عن الحكم التكليفي للتملّك بدلاً عن الحديث عن التملّك نفسه.

(2) يعدّ نفس الإحياء للأرض أحد أنواع التصرّف. وبحسب ما افترضناه، يكون هذا التصرّف في الأرض الموات جائزاً قبل حصول الملكيّة. وأمّا التصرّفات الأخرى من قبيل الوصيّة والهبة و... فهي تصرّفات ملكيّة. وعلى هذا، يكون جواز التصرّفات الملكيّة هو المقيّد بالإحياء، لا التصرّفات غير الملكيّة.

والمكان الخاصّين به. ويؤدّي تقديم[1] هذا الحكم الولائي على حكم التملّك إلى انحصار ثبوت الملكيّة بالدائرة القانونيّة المحدّدة من قِبل الحاكم الإسلامي. وفي هذه الحالة، عندما يريد الفقيه طرح فتواه حول الحكم الإسلامي، فسوف يقول إنّ الملكيّة مشروطة بالإحياء فقط، وإنّ هذا الحكم من الأحكام الإسلاميّة الثابتة، بل إنّ الحاكم الإسلامي أيضاً سيفتي بذلك. إلّا أنّ الحدود التي وضعها هذا الأخير بالنظر للزمان والمكان المختصّين بمجتمعه، ليست حكماً إسلاميًّا ثابتاً؛ بل هي حكمٌ ظرفيٌّ ومتغيرٌ.

والفارق بين هذين المسارين يكمن في أنّ المسار الأول يدّعي تصرّف أدلّة العدالة في ظاهر أدلّة الملكيّة؛ بحيث يقضي استنباط الفقيه من الظهور الجديد الحاصل لأدلّة الملكيّة ثبوت الملكيّة في صورة تحقّق العدالة فقط. ونظراً إلى تغيّر هذه العدالة بحسب اختلاف الزمان والمكان والظروف، فإنّ حكم الملكيّة سيتغيّر بدوره تبعاً لذلك. وأمّا المسار الثاني، فلا يدّعي تأثير أدلّة العدالة في ظهور أدلّة الملكيّة، ولهذا السبب لا يكون ما استنبطه الفقيه من أدلّة الملكيّة متأثّراً بأدلّة العدالة. لكن، بما أنّ الفقيه في هذا المسار يعتبر أوّلاً: أنّ مراعاة العدل واجب مستقلّ، يقع تحقيقه على عاتق الحكومة الإسلاميّة، وثانياً: بأنّ الأحكام الولائيّة تُقدّم على سائر الأحكام الإسلاميّة الأوّليّة (لأنّه يرى أنّ أصل التمكّن من جعل الحكم الولائي هو من الأحكام الإسلاميّة).. فإنّ ما ينتج عن مجموع إفتائه بالملكيّة المسبّبة عن الإحياء، والحكم الولائي بوضع بعض القيود الخاصّة على هذه العملية هو ثبوت الملكيّة العادلة

(1) تمّ التعرّض في المباحث الفقهيّة المرتبطة بولاية الفقيه إلى ذكر السبب في تقديم الحكم الولائي للحاكم الإسلامي على الحكم نفسه الإسلامي (الشرعي).

بواسطة الإحياء. وعليه، تكون النتيجة العملية واحدة في كلا المسارين، مع أنّ طريقة عمل كلٍّ منهما وتحليله الفقهي تختلف عن مسار الآخر. واحتمال صحّة المسار الثاني يؤدّي إلى عدم تعيّن المدّعى الذي تتبنّاه النظريّة المذكورة ـ أي المسار الأوّل ـ بالذات.

لقد أشرنا سابقاً إلى توفّر المسار الثاني على بعض المؤيّدات، ويُمكننا عدّ الموارد التالية من جملة هذه المؤيّدات:

1 ـ تقتضي طبيعة مراعاة العدالة في توزيع فرص العمل، أن يجعلها الشارع في عهدة الحكومة وليس في عهدة أفراد المجتمع؛ وذلك لتوقّفها على لزوم مراعاة الظروف الاجتماعيّة المتغيّرة. وتعدّ هذه الفكرة التي يعبّر عنها بـ «مناسبات الحكم والموضوع» من المؤيّدات للمسار الثاني.

2 ـ تُثبت الأدلّة العقلية والنقليّة التي أقيمت على ولاية الفقيه ـ وبشكل مستقلّ ـ مثل هذه الوظيفة للحاكم الإسلامي.

مضافاً على بيان المؤيّدات على صحّة المسار الثاني، سنلجأ هنا للإجابة عن إشكال قد يواجه هذا المسار؛ وذلك في سبيل إحكامه وتحصينه:

والإشكال هو: يواجه المسار الذي يعتمد على الحكم الولائي من أجل تحقيق العدالة على مستوى مصاديقها المتغيّرة، شبهة مفادها: أنّكم قبلتم ـ بحسب هذا التفسير ـ بعدالة الحكم الإسلامي في بعض هذه الموارد إلى مدّة معيّنة، وأمّا بعد ذلك فإنّه سينقلب إلى حكم مجحف، ولهذا ينبغي على الحكومة الإسلاميّة أن تتّخذ بعض الإجراءات ـ بشكل دائم ـ لتحقيق العدالة. ويعدّ هذا الأمر كاشفاً عن وجود ضعف في الحكم الإسلامي؛ فأيّ دين خاتم هذا الذي ينبغي على الحكومة فيه أن تتصرّف في الأحكام بشكل

مستمرّ؟! إذ لا بدّ في الأحكام الإسلاميّة من أن تحقّق العدالة بنفسها، لا أن تكون مجحفة، فنضطرّ أن نصيّرها عادلة بواسطة إضافة بعض المتمّمات والملاحظات و.... هذا مع العلم بأنّ المسار الأوّل يعتبر ـ من خلال القبول بطروء التغيير على أصل الحكم الإسلامي ـ بأنّ هذا الحكم نفسه يعدّ عادلاً. وعليه، يكون المسار الأوّل أفضل من ذلك المعتمد على الحكم الولائي.

الجواب:

أوّلاً: في المسار الذي يعتمد على ولاية الفقيه، يعدّ الحكم الإسلاميّ أيضاً هو المحقّق للعدالة، ولم يُعتبَر أيّ أمر آخر غير ذلك. فأصل مشروعيّة الحكم الولائي هو بنفسه حكم من الأحكام الإسلاميّة؛ بمعنى أنّ الحكم الإسلامي ـ في الواقع ـ هو الذي فوّض للحاكم الإسلامي ـ بل أمره ـ بتحقيق العدالة على أساس مقتضيات عصره المتغيّرة. وعلى هذا، يكون الحكم الإسلامي في هذا المسار هو المؤمّن أيضاً لمصاديق العدالة.

ثانياً: لا يعدّ المسار الأول مستغنياً عن تدخّل الإنسان في اتخاذ بعض القرارات من أجل تحقيق العدالة. فبما أنّه يعتقد بتغيّر الحكم الإسلامي، ويلقي مسؤوليّة تشخيص مصاديق العدل والظلم على الناس، فسوف يواجه الإشكال نفسه الذي وجّه إلى المسار الثاني.

وإنّما ينشأ هذا الإشكال من خصوصيّات عالم الدنيا، وليس هو وليد التحوّلات والتطوّرات التكنولوجيّة المعاصرة، بل حتى في عصر الرسول الأكرم (ص)، كان النبي مكلّفاً باتخاذ قرارات تراعي الحوادث الظرفيّة والحالات الاستثنائيّة الزمانيّة والمكانيّة المتعلّقة به، وكان يعمل على إصدار أحكام ولائيّة في حقّها. وكمثال على ذلك: وضع عليه الصلاة والسلام بعض القيود على الماء والكلأ الفائض

على مقدار الاستهلاك الشخصي[1]. فهل نستطيع القول إنّ الإسلام كان ناقصاً في ذلك الزمان أيضاً؛ بحيث كان الرسول مضطرًّا لاتخاذ بعض القرارات المساهمة في تدارك ذلك النقص؟ من المؤكّد أنّ المسألة لم تكن بهذا الشكل، بل الإسلام ـ مضافاً إلى امتلاكه منذ البداية أحكاماً ثابتة في ما يخصّ الأفعال الإنسانيّة بأجمعها ـ قد فوّض للحاكم الإسلامي اتخاذ بعض القرارات في مجال قضايا الحكم، لكن مع مراعاة الخصوصيّات والضوابط الإسلاميّة. وقد تمّ التعرّض لهذه الضوابط والخصوصيّات في الأبحاث الفقهيّة المرتبطة بولاية الفقيه.

المسألة الرابعة: البحث حول قدرة الإنسان على تشخيص مصداق العدالة

أشرنا في المقدّمة الثالثة من مقدّمات قرينة «مصداق العدل السائد في العصر» إلى وجود أربعة آراء في قضية قدرة البشر على تشخيص مصاديق العدل، وهي بالترتيب: قدرة الإنسان على تشخيص كلّ المصاديق، قدرته على تشخيص بعض المصاديق كحدّ أدنى، قدرته على ذلك في بعض المصاديق كحدّ أكثر، وعدم قدرته على تشخيص أيّ مصداق من المصاديق. ويبدو أنّ جذور هذا الاختلاف في وجهات النظر ترجع إلى ثلاث نقاط، أو على الأقلّ إلى بعضٍ من هذه النقاط الثلاث. وفي معرض دراستنا للنقاط الآنفة الذكر،

---

(1) قال الإمام الصادق (ع): «قَضَى رَسُولُ اللهِ (ص) بَيْنَ أَهْلِ الْمَدِينَةِ فِي مَشَارِبِ النَّخْلِ أَنَّهُ لا يُمْنَعُ نَفْعُ الشَّيءِ، وقَضَى بَيْنَ أَهْلِ الْبَادِيَةِ أَنَّهُ لا يُمْنَعُ فَضْلُ مَاءٍ لِيُمْنَعَ فَضْلُ كَلأ». (محمد الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، مصدر سابق، ج 17، الباب السابع من أبواب إحياء الموات. الحديث الثاني). ولتحليل ولائيّة هذا الحكم، انظر: محمد باقر الصدر، **اقتصادنا**، مصدر سابق، ص 726؛ حسنعلي علي أكبريان، **در آمدى بر قلمرو دين**، مصدر سابق، ص 97.

سنحاول التعرّف بشكل أكبر إلى المبنى الذي يعتقد بقدرة الإنسان على تشخيص العدالة، وكذلك على محلّ النزاع بين النظريّتين المطروحتين حول قرينة «مصداق العدل السائد في العصر»؛ وذلك من أجل تمهيد الطريق لمناقشتها.

النقطة الأولى: إذا كان العدل عبارة عن وضع كلّ شيء في موضعه الخاصّ به، والظلم وضع الشيء في غير موضعه، فسوف يطرح علينا تساؤل حول الذي يمتلك حقّ تعيين هذا الموضع؛ من هو؟

لو اعتبر أحدهم منذ البداية أنّ الإنسان هو صاحب هذا الحقّ، فقال إنّ الإنسان وحده يمتلك الحقّ في تنظيم علاقته بالآخرين، فلا شكّ في أنّ تحديد موضع كلّ شيء سيكون بيده أيضاً. وعليه، سيكون هو القادر على تشخيص مصاديق العدل، إن لم نقل إنّه من اللازم عليه القيام بذلك. ومن البديهي أن تعدّ القدرة التي يتوفّر عليها كيفما كانت ـ أي سواء كان حكمه بمصاديق العدل صحيحاً أم خاطئاً ـ كافية للقيام بهذا الأمر؛ وذلك لأنّه هو صاحب هذا الحقّ.

وعلى هذا، لن يجد هذا الشخص مفرًّا من انتخاب النظريّة الأولى، ولن يكترث بأيّ خطاب، ولو كان صادراً من الله تعالى الذي حدّد له دائرة عمله في هذا المجال، بل سيؤوِّل دلالة هذا الخطاب وتوجيهه بما يتوافق ونظريّته الخاصّة. وهذا الاتجاه المبني على النزعة الوضعيّة والفلسفة الإنسانيّة لا يرى نفسه ملزماً بالرجوع إلى ظاهر الأدلّة اللفظية لإثبات مراده، بل حتى لو رجع إلى الآيات والروايات، فإنّه لن يقبل إلّا بما يتوافق مع مقصوده ومراده.

وفي هذا الصدد يقول مجتهد شبستري الذي يظهر منه القبول بهذا المسلك:

تعدّ علاقة الإنسان بالله من الأمور الواقعيّة التي لا يُمكن جعلها بأيّ وجه من الوجوه في دائرة الأمور التأسيسيّة البشرية، ويكون الناس محكومين بهذه العلاقة لا حاكمين عليها، بخلاف علاقة الإنسان بأفراد نوعه التي يُمكن جعلها كذلك، ويكون الناس حاكمين عليها وغير محكومين بها[1].

ومن أجل توضيح ما كان قد ذكره في مجلة كيان، يضيف في موضع آخر قائلاً:

بإمكان المسلمين - بل من الواجب عليهم - في كلّ عصر أن يشخصوا من خلال دراساتهم العقلانيّة المصاديق الإيجابيّة والسلبيّة للـ «العدالة» السائدة في ذلك العصر، وأن يجعلوها أساساً في التأطير العادل لأمورهم الاجتماعيّة والسياسيّة. ولا يُعدّ هذا العمل مخالفاً لطاعة الله تعالى في أوامره ونواهيه المتعلّقة بتنظيم المجتمع والسياسة والحكومة، بل هو عين ما تقتضيه الأوامر والنواهي الإلهيّة العامّة في المجال السياسي؛ أي الالتزام بالعدل واجتناب الظلم[2].

ويقع في الطرف المقابل لهذا الاتجاه من يعتبر أنّ العقل الإنسانيّ عاجز تماماً عن تشخيص حسن الأفعال وقبحها. ويعتقد هؤلاء بأنّه في حالة تمكّن البشر من التعرّف على الحسن والقبيح، فلن نعود بحاجة لوجود الأنبياء. ويشكّل الأخباريون قسماً من هذه المجموعة. نعم، هم يختلفون في ما بينهم بشكل كبير، إلّا أنّهم -

---

(1) محمد مجتهد شبستري، **نقدى بر قرائت رسمى از دين**، مصدر سابق، ص 314 - 315.

(2) المصدر نفسه، ص 179.

مع ذلك ـ يشتركون في مسألة اعتبارهم النقل كطريق وحيد يمكن من خلاله التعرّف على الحكم الشرعي.

وعلى هذا، يتبيّن أنّه لا مفرّ لمسلك الأخباريين من القبول بعدم قدرة الإنسان على تشخيص مصاديق العدل.

النقطة الثانية: في مسألة التعرّف إلى مصاديق العدل، ما هي المرتبة التي يُراد الوصول إليها في هذه المعرفة؟ فالمعرفة قد تكون يقينيّة بحيث لا يجد احتمال الخطأ طريقه إليها، وقد تكون ظنيّة؛ بمعنى الاحتمال الراجح الذي يكون دائماً مشوباً باحتمال الخطأ ولو بشكل ضعيف[1]. فهل المراد من معرفة مصاديق العدل هي المعرفة اليقينيّة، أم أنّها تشمل حتى المعرفة الظنيّة؟

فلو أنكر أحدهم قدرة الإنسان على المعرفة الظنيّة ببعض مصاديق العدالة، ولم يقبل أيضاً بحصول التردّد في تشخيص بعضها الآخر، يكون بذلك قد خالف وجدانه في هذا الأمر. وعليه، نستطيع أن نستنتج أنّ مراد النظريّة الأولى من المعرفة لا يمكن أن يكون هو المعرفة اليقينيّة، وأنّ مراد سائر النظريّات هو المعرفة اليقينيّة فقط.

النقطة الثالثة: في مسألة التعرّف إلى مصاديق العدالة، من هو الذي تكون معرفته هي المقصودة؟ والاحتمالات المعقولة في هذا المجال عبارة عن:

1 ـ معرفة جميع الناس مع فرض حصول الاتفاق بينهم؛ بحيث لا يوجد أيّ اختلاف بينهم حول مصاديق العدل، ما يعني أنّ جميع الناس قادرون على تشخيص هذه المصاديق، مهما

---

(1) المسألة القائلة: هل الشكّ والوهم من مراتب العلم أو الجهل؟ تعدّ خارجة عن محلّ كلامنا؛ لأنّه من المؤكّد خروج الشكّ والوهم عن دائرة النقض والإبرام لهذه النظريّة.

اختلفوا في ما بينهم بحسب المستوى العلمي، الثقافي و. . . .
وتكون هذه المعرفة عامّة إلى درجة لا يمكن أن يحصل بينهم أيّ خلاف حول مصاديق العدل.

2 ـ الاحتمال السابق نفسه، لكن مع القبول بوقوع الاختلاف بينهم.

3 ـ معرفة أغلب الناس، مع فرض حصول الاتفاق بينهم؛ أي أنّ أغلب الناس يتمكّنون من تشخيص مصاديق العدل، من دون أن يكون بينهم خلاف حول ذلك؛ بحيث إنّه متى ما سئل الناس عن مصاديق العدل، فإنّ أغلبهم يمتلكون القدرة على معرفة هذه المصاديق، هذا أولاً؛ وثانياً تكون هذه المصاديق موضع اتفاق بينهم.

4 ـ الاحتمال السابق نفسه، لكن مع القبول بوقوع الاختلاف بينهم؛ أي أنّه في الوقت الذي يُسأل الناس عن مصاديق العدل، فإنّ أغلبهم يمتلكون القدرة على تشخيص هذه المصاديق، غير أنّ آراءهم في ذلك مختلفة.

5 ـ معرفة فئة خاصّة من الناس مع فرض حصول الاتفاق بينهم. ومن المؤكّد أنّه لا يُقصد من هذه الفئة الخاصّة الأنبياء والأئمّة الأطهار (ع)؛ إذ إنّه، بسبب ارتباط علمهم بالعلم الإلهي، لا يُمكن جعل علمهم هذا معياراً للحكم على قدرة البشر في مجال تشخيص مصاديق العدل. وبذلك يكون المراد من هذه الفئة أشخاص معيّنون ينتمون إلى الناس العاديين ويتميّزون ببعض الخصوصيّات؛ من قبيل المستوى التعليمي، الشهرة، السلطة السياسيّة، و. . . . كما إنّه ينبغي أن نفترض في هذه النقطة أيضاً عدم وجود خلاف بين أفراد هذه الفئة حول تشخيص مصاديق العدل.

6 ـ الاحتمال السابق نفسه مع افتراض وجود الخلاف؛ أي أنّ هذه الفئة الخاصّة تمتلك القدرة على تشخيص مصاديق العدالة، غير أنّ أفرادها يختلفون في ما بينهم في وجهات النظر.

يتبيّن لنا من ذلك أنّ القبول بالاحتمالات الأوّل والثالث والخامس ـ التي افترضنا فيها حصول الاتفاق في وجهات النظر بين الأشخاص ـ هو أصعب من القبول بسائر الاحتمالات. كما إنّ القبول بالاحتمال السادس أسهل من القبول بالاحتمال الرابع، وكذا القبول بالاحتمال الرابع أسهل من الثاني. وإذا اعتبرنا أنّ ما تراه النظريّة الأولى في النقطة الأولى هو مبنى المذهب الإنساني(الإنسانية)، وفي النقطة الثانية هو المعرفة الظنيّة، وفي النقطة الثالثة هو الاحتمال السادس مثلاً ـ مع العلم أنّه لا يبعد انتساب هذه الآراء إلى بعض القائلين بهذه النظريّة[1] ـ فبإمكاننا الادعاء بأنّ كلامها حول قدرة الإنسان لم يكن جزافاً، بيد أنّ ما قبلت به هذه النظريّة لا ينطبق على ما رُفِض من طرف النظريّة الثانية بنحو السالبة الجزئيّة، ومن طرف الأخباريين بنحو السالبة الكليّة. ومن هنا، فما قبلت به النظريّة الأولى ـ في الواقع ـ هو شيء آخر يخالف ما رفضته النظريّات الأخرى.

وبعبارة أخرى: فإنّ ذلك الشكل من القدرة على تشخيص

(1) يقول شبستري: «تكمن المهمّة الملقاة على عاتق مفكّرينا في العصر الحاضر في تشخيص موارد التمييز وعدم المساواة، فعليهم أن يخبرونا ـ بالأدلّة ـ عن المواضع التي يحصل فيها التميز وعدم المساواة. وفي هذه الحالة فقط سيقترب مفكّرو المجتمع من تقديم تعريف للعدالة». (محمد مجتهد شبستري، حوار «**زنان كتاب وسنت**»، مصدر سابق، ص 22.

مصاديق العدالة الذي قُبِل من طرف النظريّة الأولى، لا يعدّ موضعاً للرفض من طرف النظريّات الأخرى، وإن كانت هذه النظريّات لا تراه كافياً في الكشف عن الحكم الشرعيّ. كما إنّ ذلك النوع من القدرة على تشخيص مصاديق العدالة الذي رُفِض من قبل هذه النظريّات قد لا يكون مقبولاً عند النظريّة الأولى؛ إلّا أنّها لا تراه ضرورياً للكشف عن الحكم الشرعيّ.

وعلى هذا، لا يدور الخلاف الأساس في هذا الحكم الصادر حول قدرة البشر على تشخيص العدالة، بل يدور حول القدرة اللّازمة للكشف عن الحكم الشرعيّ، ما يعني أنّ الإشكال كُبرويّ وليس صُغرويًّا.

المسألة الخامسة: دراسة الأدلّة المقامة على نظريّة العدل السائد في العصر الفقهيّة

إذا افترضنا أنّ النظريّة الثانية على حقّ في المباني التي تعتمد عليها، فعندئذٍ نقول: بأيّ دليل استنتجنا من هذه المباني أنّه متى ما اعتَبر العرف في عصرنا أنّ حكماً من الأحكام المستفادة من الروايات مجحف، فلن يكون ثابتاً بالنسبة إلى عصرنا، وبالتالي سيعدّ من الأحكام المتغيّرة؟ سوف نطرح في هذا الصدد ثلاثة أدلّة على هذا الأمر مقامة من طرف النظريّة المذكورة، مع نقدها أيضاً[1]. ومن الجدير بالذكر أنّ استدلال هذه النظريّة إنّما يصحّ في المورد الذي

(1) لقد عثر الكاتب على مصدر للدليل الأوّل فقط؛ وأمّا الدليلان الآخران، فقد ابتكرهما بنفسه؛ وذلك في سبيل تقوية تلك النظريّة. وتجدر الإشارة إلى أنّ المصدر الذي سنذكره للدليل الأوّل لا يطابق ـ حرفيًّا ـ ما يدّعيه صاحبه؛ إذ من الممكن أن يكون قد نزّه نفسه عن القول بذلك الدليل، بيد أنّ هذا الحقير (الكاتب) استلهمه من عباراته.

يكون فيه العرف قادراً على تشخيص مصاديق الظلم، مع عدّه للحكم المستنبط من الروايات بأنّه ظالم[1].

الدليل الأوّل (التمسّك بأخبار الطرح): فقد قال الأئمّة الأطهار (ع) حول الحديث الذي يكون مخالفاً للقرآن: «لم أقله»[2]، أو «فدعوه»[3]، وغيرها من التعبيرات التي تشير بأجمعها إلى مجعوليّة أحاديث كهذه. وتسمّى هذه الروايات بـ «روايات الطرح»؛ وذلك لدلالتها على لزوم طرح الخبر المخالف للقرآن وردّه.

هذا من جهة؛ ومن جهة أخرى، فإنّ الله تعالى يقول في القرآن الكريم: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ﴾[4]، ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا﴾[5]، وغيرها من الآيات الكريمة التي تشير إلى أنّ الله تعالى

---

(1) تقسّم الأحكام الشرعية بحسب قدرة الإنسان على تشخيص مصاديق العدل والظلم إلى ثلاثة أقسام:
أ) الأحكام المرتبطة بالموضع الذي يكون فيه العرف غير قادر على تشخيص مصاديق العدل والظلم.
ب) الأحكام المرتبطة بالموضع الذي يكون فيه العرف قادراً على تشخيص مصاديق العدل والظلم.
ج) الأحكام المرتبطة بالموضع الذي يكون فيه العرف قادراً على تشخيص مصاديق الظلم؛ إلّا أنّه غير مطّلع على مصاديق العدل.
يتعلّق بحثنا بالقسمين الأخيرين، هذا مضافاً إلى وجود بعض الفروقات بين هذين القسمين والتي ستتبيّن في طيّات البحث.

(2) محمد الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، مصدر سابق، ج 18، ص 79، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 9، الحديث 15: **«أَيُّهَا النَّاسُ مَا جَاءَكُمْ عَنِّي يُوَافِقُ كِتَابَ اللهِ فَأَنَا قُلْتُهُ، وَمَا جَاءَكُمْ يُخَالِفُ كِتَابَ اللَّهِ فَلَمْ أَقُلْهُ»**.

(3) المصدر نفسه، الأحاديث 10 و12 و14 و19 و37.

(4) سورة فصّلت: الآية 46؛ سورة آل عمران: الآية 182؛ سورة الأنفال: الآية 51؛ سورة الحج: الآية 10.

(5) سورة الأنعام: الآية 115.

لم يشرِّع أيّ حكم مجحف، وأنّ جميع الأحكام الإلهيّة عادلة.

وبما أنّ العرف هو المكلّف بمعرفة موافقة مضمون الرواية للقرآن أو مخالفتها له، ففي الحالة التي يرى فيها هذا العرف أنّ مضمون الرواية يؤدّي إلى الظلم، سيفهم ـ تبعاً لذلك ـ أنّه مخالف للقرآن، وبالتالي سيدع الرواية جانباً ولن يعمل بها، اعتماداً في ذلك على روايات الطرح.

وانطلاقاً من مسألة أنّ العرف هو الذي أُوكِلت إليه مهمّة تشخيص مخالفة مضمون الخبر للقرآن، يمكن أن نستنتج أنّ تشخيص مفهوم كلٍّ من العدل والظلم سيكون بيده أيضاً، حتى لو أدّى ذلك إلى أن يعدّ عرف هذا العصر بعض الأمور ظالمة، في حين لم يكن العرف السابق يراها كذلك.

مناقشة الدليل الأوّل: صحيح أنّ روايات الطرح تُسقط الخبر المخالف للقرآن عن الحجيّة، لكن ما المراد من مخالفة الخبر للقرآن؟ فهل يشمل هذا الإسقاط الخبر الذي يخالف بإطلاقه القرآن أيضاً، أم يقتصر فقط على الخبر الذي يكون تعارضه مع القرآن مستقرًّا؟ من المؤكّد أنّه في الحالة التي يعارض فيها إطلاق رواية من الروايات القرآن؛ بحيث تكون دلالة هذا الأخير أخصّ، فإنّ القرآن يكون مقيِّداً لهذه الرواية عندئذٍ، ولا يصل الأمر إلى روايات الطرح. وعلى هذا المنوال، فلو كانت النسبة بين دلالة كلٍّ من القرآن والروايات هي العموم والخصوص من وجه، واعتبرنا أنّ دلالة القرآن مقدّمة على دلالة الروايات إلى بعض الأمور، فسوف يكون القرآن الكريم في هذه الحالة مقيّداً لتلك الروايات أيضاً، ولن تصل النوبة إلى التمسّك بروايات الطرح.

وأما في بحثنا الحالي، فأقصى ما يمكن أن يدّعيه المستدلّ هو شمول إطلاق الحكم المستفاد من الروايات للموارد المفضية إلى

الظلم في عصرنا، ونظراً إلى كون أدلّة العدل آبية عن التخصيص، فستكون مقيّدة لذلك الحكم بصورة العدل. غير أنّ هذا المستدلّ لن يستطيع أبداً ادّعاء مخالفة كلّ مدلول الرواية للقرآن، فيما إذا كان مصداق العدل متغيّراً؛ إذ من المحتمل أن يكون ذلك الحكم عادلاً في زمان صدوره[1].

وسنتعرّض ضمن بحثنا للتقييد إلى مسألة: هل إنّ أدلّة العدل تستطيع تقييد أدلّة الأحكام بالعدل أم لا؟ ما يمكن قوله في هذا المجال ـ وبشكل مختصر ـ هو أنّه في الموارد التي كان العرف الحاكم على زمان صدور الرواية يعدّ مثل هذه المصاديق ظالمةً، فيمكن لمرتكزاته الذهنيّة أن تقيّد أدلّة الأحكام، لكنّنا لسنا متأكّدين من أنّ هذا التقييد يرجع إلى تقييد الحكم من جهة الجعل، والذي يعدّ من الأحكام الشرعية الكليّة؛ بمعنى أنّ مثل هذا التقييد يرتبط بالأحكام الشرعية الجزئيّة، لا الكليّة. وسيأتي بيان هذا الأمر لاحقاً.

نعم، لو كان الحكم المستفاد من الرواية مصداقاً للظلم الثابت؛ أي أنّه يعدّ ظالماً بشكل دائم وفي جميع المجتمعات، ففي هذه الحالة، سيكون مخالفاً للقرآن بتمام مدلوله، وبالتالي سيدخل تحت روايات الطرح[2].

---

(1) للتفصيل أكثر حول هذا النقد، انظر: حسنعلي علي أكبريان، **نقد عدالت بستر فمينيسم اسلامي**، مصدر سابق.

(2) ومن الجدير بالذكر أنّ صاحب الاستدلال يدّعي الأمر نفسه في مثال «ردّ فاضل الدية»؛ إذ عدّه مجحفاً في جميع المجتمعات وبشكل دائم. انظر: يوسف صانعي، **«مجموعه گفتگوهای هم انديشى بررسى مسائل ومشكلات زنان»**، مصدر سابق. وعليه، يكون كلامه صحيحاً كُبرويًا؛ وأمّا صُغرويّاً، فسنتعرّض لنقده في ما سيأتي من بحوث، إذ سنقول باحتمال كون الظلم متغيّراً فيه. كما إنّ النقد الذي تمّت الإشارة إليه في المتن حول الاستدلال المذكور لا يصحّ إلّا بناءً =

الدليل الثاني (حكومة أدلّة العدل على أدلّة الأحكام): للشهيد مطهري (ره) كلامٌ تعرّض فيه لبيان أصل العدل، وكونه معياراً في تشخيص الأحكام، ومن الممكن أن يحمل كلامه هذا على مسألة «حكومة أدلّة العدل على أدلّة الأحكام»؛ إذ يقول:

يعتبر أصل العدالة من المعايير الإسلاميّة التي ينبغي علينا البحث عمّا ينطبق عليها؛ إذ تقع العدالة في سلسلة علل الأحكام، لا في سلسلة معلولاتها. فليس ما قاله الدين يصير عدلاً، بل ما يعدّ عدلاً هو ما يقوله الدين. وهذا هو معنى كون العدالة مقياساً للدين. وعلى هذا، من اللازم علينا أن نرى هل إنّ الدين هو ميزان العدل، أو أنّ العدل هو ميزان الدين. فما يقتضيه التقديس هو القول إنّ الدين ميزان العدل، غير أنّ الحقيقة شيء آخر. وهذا الأمر هو نظير ما راج بين المتكلّمين في باب الحسن والقبح العقليّين، فصار بذلك الشيعة والمعتزلة عدليين؛ بمعنى أنّهم كانوا يعدّون العدل معياراً للدين، وليس العكس[1].

وعلى الرغم من أنّه يمكننا حمل هذا الكلام على مسألة «حكومة أدلّة العدل على أدلّة الأحكام»؛ إلّا أنّنا لا نستطيع أن ننسب إليه ـ بتاتاً ـ القول بعرفيّة معنى العدالة وتغيّرها، بل الظاهر من هذا الكلام

= على الصورة التي نعدّ فيها مصداق العدل والظلم متغيّراً، وقد ذكر الكاتب ـ في بداية حديثه عن هذه القرينة ـ أنّه وإن استفاد هذا الاستدلال من كلام آية الله صانعي حول «ردّ فاضل الدية» بشكل غير مباشر، إلّا أنّ الفقيه المذكور اعتمد في استدلاله على ثبات الظلم لها.

(1) مرتضى مطهري، **بررسى إجمالى مبانى إقتصاد اسلامى**، ط 1، انتشارات حكمت، 1403هـ.ق، ص 14 ـ 15.

ـ بمقتضى تشبيهه لبحث العدالة بمسألة الحسن والقبح العقليين ـ كون العدالة ثابتة. وعلى كلّ حال، لو أراد أحدهم تطبيق هذا الدليل أيضاً في صورة تغيّر العدل والظلم؛ فإنّ بيان ذلك يتوقّف على توضيح مقدّمتين:

المقدّمة الأولى: الحكومة بحسب اصطلاح أصول الفقه عبارة عن نظر دليل لفظي إلى دليل لفظي آخر؛ بمعنى اشتمال الدليل الأوّل على خصوصيّة تجعله ناظراً إلى مدلول الدليل الآخر، ومعيّناً للمراد النهائي منه، ولهذا يقال عن الدليل الأوّل بأنّه حاكم، وعن الدليل الثاني بأنّه محكوم[1]. فمثلاً إذا كان أحد الأدلّة اللفظية يقول: «أكرم العلماء»، ودليل لفظي آخر يقول: «الفاسق ليس بعالم»؛ فإنّ الدليل الثاني سيكون ناظراً إلى الأوّل، ومحدّداً لدائرة موضوعه؛ أي أنّه يقول: إنّ المراد من العلماء الواجب إكرامهم هو العدول فقط. وعلى هذا، فلو كان أحد الأشخاص من العلماء، غير أنّه فعل ما يوجب الفسق، فهو وإن كان داخلاً تحت الدليل الأوّل ـ على مستوى ظهوره الأولي ـ إلّا أنّه لن يكون داخلاً تحته على مستوى ظهوره الجديد.

وكذلك لو كان الدليل الثاني يقول: «المتّقي عالم»، ولم يكن أحد الأشخاص محسوباً من العلماء، إلّا أنّه كان تقيًّا؛ فلن يشمله الدليل الأوّل من تلقاء نفسه، غير أنّ الدليل الثاني سيفيد أنّ المراد من العلماء هو ما يشمل هذا الشخص أيضاً، ولهذا السبب وجب إكرامه.

وهذا الأمر نفسه يجري في بحثنا الحاضر؛ بمعنى أنّه لو كان

---

(1) للتفصيل أكثر حول مسألة الحكومة، انظر: محمود الهاشمي الشاهرودي، **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق، ج 7، ص 165.

مفاد أحد الأدلّة يقضي بوجوب إعطاء القاتل نصف دية الرجل (أي الفاضل من دية الرجل بالنسبة إلى دية المرأة)، وذلك فيما إذا أراد أولياء المقتولة الاقتصاص منه، وكان مفاد دليل آخر يقضي بعدم ظلم الله تعالى لعباده، فإنّ الدليل الثاني سيكون حاكماً على الدليل الأوّل، وموجباً لإثبات وجوب ردّ فاضل الدية فيما إذا كان هذا الأمر عدلاً فقط، ما يعني أنّ ردّ الفاضل من الدية لن يكون واجباً في العصر الذي يكون فيه مفضياً إلى الظلم. وهذا الحكم بعينه ينطبق على سائر الأحكام في الشريعة.

وبناءً عليه، يمكننا القول بشكل عامّ: إنّ أدلّة العدالة حاكمة على جميع أدلّة الأحكام، ومقيّدة لها بصورة العدل، أو بصورة عدم الظلم كحدّ أدنى.

المقدّمة الثانية: العدالة مفهوم عرفي، من الممكن أن يختلف بحسب اختلاف الزمان والمكان والثقافات. فإذا كان ردّ فاضل الديّة يعدّ في عصر من العصور أمراً عادلاً، فسيكون الحكم المستفاد من الرواية ثابتاً، بخلاف ما لو كان يعتبر في عصر آخر أمراً ظالماً، فلن يكون الحكم في هذه الحالة ثابتاً. وعلى هذا الأساس، لو عُدَّ مرة أخرى عادلاً، سيثبت أيضاً حكم تلك الرواية.

مناقشة الدليل القائل بحكومة أدلّة العدالة على أدلّة الأحكام: يرد على هذا الدليل ثلاثة إشكالات:

الإشكال الأوّل: ومفاده أنّ أدلّة العدل ونفي الظلم عن الساحة الإلهيّة ليست في مقام التشريع أساساً، حتى نعتبرها معنيّةً بتحديد موضوع أدلّة الأحكام، بل هذه الآيات إنّما هي في مقام الإخبار فقط عن العدل الإلهي وتنزّهه تعالى عن الظلم، وإذا ما أردنا تطبيقها على الأحكام فسوف تكون نتيجة ذلك الإخبار عن عدالة الأحكام الإلهيّة. وبناء على هذا الإشكال، سيبطل الاستدلال بمسألة الحكومة

من أساسه. ومع ذلك سنحاول أن نطرح عليه إشكالين فرعيَّين بالشكل التالي:

الإشكال الثاني: من شروط حكومة دليل على دليل آخر هو أن يكون كلّ من الدليلين حجّة في نفسه، مضافاً إلى كونه من الأدلّة اللفظية؛ إذ إنّ الحكومة من باب النظر، والنظر لا يتحقّق إلّا على مستوى الأدلّة اللفظية.

فإذا كان المستدلّ يقبل بالاستناد إلى الدليل العقلي لإثبات وجوب العدل وحرمة الظلم، وكذلك لإثبات العدالة التشريعيّة، فسوف يعدّ الأدلّة النقليّة المساقة لذلك الأمر إرشاديّة لا مولويّة. ونظراً إلى كون البيان الإرشادي فاقداً للحجيّة الأصوليّة، فلا يمكنه أن يكون حاكماً على أدلّة الأحكام. كما إنّ ذلك الدليل العقلي لا يمكن أن يكون حاكماً على أدلّة الأحكام أيضاً؛ لأنّ الدليل الحاكم يجب أن يكون لفظيًّا.

نعم، بوسعنا الإجابة عن هذا الإشكال بالقول: إنّ بمقدور الدليل اللفظي ـ سواء كان في مقام التشريع والمولويّة، أم كان في مقام الإخبار والإرشاديّة ـ أن يكون دليلاً حاكماً، ولا يلزمه في ذلك إلّا النظر إلى الدليل المحكوم؛ وكمثال على ذلك، الآية الكريمة ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا﴾[1] التي يمكن أن نعتبرها ناظرةً إلى أدلّة الأحكام، على أساس أنّ «الكلمة» في الآية شاملة لجميع الأحكام في الإسلام[2]. وهذا من قبيل نظر الآية الكريمة الأخرى

---

(1) سورة الأنعام: الآية 115.

(2) انظر: محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق، ج 7، ص 329.

﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ﴾[1] إلى آيات الأحكام[2].

الإشكال الثالث: لو قُبِل ـ جدلاً ـ بحكومة أدلّة العدل على أدلّة الأحكام، فما هي النتيجة المتحصّلة من ذلك؟

من وجهة النظر الأصوليّة، يعتبر مفاد الدليل الحاكم معيّناً لمجال الدليل المحكوم على مستوى المدلول ومبيّناً له. وعليه، فإذا كان مفاد الدليل الحاكم عبارة عن عدالة الأحكام، سيكون مدلول الدليل المحكوم قاضياً بثبوت الحكم المستفاد من الرواية في صورة العدالة فقط، فلا يمكن التمسّك بالرواية إلّا إذا أُحرِزَ عدالة الحكم المستنبط منها. غير أنّ هذا لا يعني أنّ الدليل المحكوم سيكون حجّة إلّا إذا أفضى إلى الظلم[3]. ومن المعلوم أنّ ثمة فرقاً كبيراً بين إحراز العدل وإحراز الظلم؛ وذلك أولاً: لأنّ إحراز الأمر الأوّل متعذّر في العديد من الموارد، أو أنّه أمر معقّد، وثانياً: يعدّ إحراز العدل أمراً خارجاً عمّا تدعيه النظريّة الثانية.

ومضافاً إلى ذلك، لو بنينا على صحّة الاستدلال بـ «الحكومة»، سيكون من اللازم إسقاط قسم كبير من أدلّة الأحكام الاجتماعيّة عن الاعتبار، والباقي منها لن يعود مستنداً للحكم في الواقع، بل سيكون مستند الحكم عبارة عن التشخيص العرفي للعدل، بضميمة أدلّة وجوب العدل.

---

(1) سورة المائدة: الآية 6. هذا على الرغم من أنّه قد يقال إنّ هذه الآية في مقام التشريع، فتفترق بذلك عن آيات العدل.

(2) على هذا، سيكون الإشكال الثاني وارداً وفقاً لمبناه الخاصّ فقط، وكذلك الأمر إذا لم يقبل بإرشاديّة الأدلّة اللفظية في صورة صحّة الدليل العقلي.

(3) عند نقدنا للدليل الثالث، سنشير إلى مسألة قد نتمكّن بواسطتها من الدفاع عن دليل الحكومة مقابل هذا الإشكال، لكن يبقى القول إنّ هذا الدفاع سيكون مبنائيًّا كذلك.

الدليل الثالث (تقييد أدلّة الأحكام بواسطة أدلّة العدل)[1]: قد تلجأ النظريّة الثانية ـ هرباً من بعض الإشكالات الواردة على دليل «الحكومة» ـ إلى تغيير طريقة استدلالها من «الحكومة» إلى «التقييد»، فـ «الحكومة» تعدّ شكلاً من أشكال الصياغة البيانيّة للتقييد. ولهذا فإنّ بعض الإشكالات السابقة ترتبط بالصيغة البيانيّة الخاصّة التي التزمت بها «الحكومة»، وأمّا التقييد فلا ترد عليه هذه الإشكالات إلّا إذا اتخذ شكل «الحكومة». ويتوقّف بيان هذا الدليل على المقدّمات التالية:

المقدّمة الأولى: تثبت أدلّة الأحكام بظهورها الأوّلي الأحكام الخاصّة بها نفسها، سواء كانت هذه الأحكام عادلة أم ظالمة؛ كأن تقول مثلاً بأنّه يجب ردّ فاضل الدية في قصاص الرجل الذي قتل امرأة عمداً، فتشمل بإطلاقها صورتَيْ العدل والظلم؛ إلّا أنّه، ومن جهة أخرى، تعدّ أدلّة العدل نافية لوجود أيّ حكم يفضي إلى الظلم في الإسلام. وعلى هذا، تكون أدلّة العدل مقيّدةً للإطلاق المذكور. وفي كلّ موضع نحرز وجود حكم مجحف، فلن يكون هذا الحكم مشمولاً بإطلاق الأدلّة.

المقدّمة الثانية: إنّ النسبة الموجودة بين إطلاق أدلّة الأحكام وأدلّة العدل، وإن كانت نسبة العموم والخصوص من وجه، إلّا أنّه ونظراً لإباء أدلّة العدل عن التخصيص؛ فإنّ هذه الأدلّة تعدّ مقيّدةً لأدلّة الأحكام في مورد الاجتماع[2].

---

(1) من الجدير بالذكر أنّ العبارة المنقولة سابقاً عن الشهيد مطهري (ره) تقبل بدورها الحمل على هذا الدليل.

(2) يمكننا أيضاً بيان هذه المقدّمة بطريقتين أخريين: الأولى، أنّه على الرغم من أنّ نسبة أدلّة العدل إلى كلّ واحد من أدلّة الأحكام ليست هي الخصوص والعموم =

المقدّمة الثالثة: يمكن أن يكون للعدالة في كلّ عصر مصداق خاصّ. وعليه، قد لا يكون الحكم في زمان ما ظالماً، بينما يكون كذلك في زمن آخر، ثم لا يعود ظالماً في زمن ثالث. وفي الوقت الذي سنكتشف المراد الجدّي للشارع من خلال التقييد، فسوف نستنتج عدم إرادته لذلك الحكم عند إفضائه للظلم، وإرادته له عند عدم ذلك.

ويعتقد هذا الدليل أنّ بإمكانه التخلّص من الإشكالين الثاني والثالث اللّذين أوردناهما سابقاً على دليل «الحكومة»:

فمن جهة، يرى أنّه تخلّص من الإشكال الثالث؛ لأنّه يدّعي كفاية عدم إحراز الظلم على مستوى الحكم من أجل التمسّك بأدلّة الأحكام، فلا يحتاج بذلك إلى إحراز العدل.

ومن جهة أخرى، يرى أنّه تخلّص من الإشكال الثاني؛ لأنّ الدليل المخصّص والمقيّد قد يكون غير لفظي بخلاف الدليل الحاكم الذي يتحتّم عليه أن يكون لفظيًّا.

مناقشة دليل التقييد: يرد على هذا الدليل إشكالان:

الإشكال الأوّل: تُقسّم أدلّة العدل إلى قسمين: أدلّة لفظية، وأدلّة غير لفظية؛ من قبيل الدليل العقلي على عدالة الأحكام الشرعية.

= المطلق، إلّا أنّ نسبتها إلى مجموع أدلّة الأحكام كذلك. والثانية، أنّه على الرغم من أنّ نسبة أدلّة العدل إلى كلٍّ من أدلّة الأحكام هي العموم والخصوص من وجه؛ إلّا أنّه إذا قدّمنا إطلاقات أدلّة الأحكام على أدلّة العدل، فسوف تسقط هذه الأخيرة من الاعتبار رأساً، بينما لو قمنا بالعكس، فإنّ أدلّة الأحكام لن تسقط بالكليّة. وقد تمّ التعرّض لهذين البيانين في مسألة تقديم أدلّة «لا ضرر» على أدلّة الأحكام، كما أُورِد هناك مناقشات عدّة عليهما. انظر: محمود الهاشمي الشاهرودي، **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق، ج 5، ص 506.

فإذا بلغ الدليل غير اللفظي حدّاً صار معه من المرتكزات العامّة، فعند ذلك يكون مؤثّراً في ظهور أدلّة الأحكام باعتباره قيداً متّصلاً، وأمّا الدليل اللفظي المنفصل والدليل العقليّ الذي لم يصل إلى مستوى المرتكزات العامّة، فلا يتصرّفان في ظهور هذه الأدلّة باعتبارهما قيدين منفصلين، بل إنّ حجيّة الإطلاق ستبطل ذلك[1].

وثمة فرق بين النتيجتين الحاصلتين من هاتين الحالتين؛ إذ يتمكّن القيد المتّصل من تسرية مفاده إلى ظهور أدلّة الأحكام. ففي مثال ردّ فاضل الدية، يكون مفاد دليله أنّ ردّ فاضل الدية واجب بشرط إفضائه إلى العدل. وأمّا القيد المنفصل، فلا يستطيع أن يغيّر الظهور اللفظي، بحيث إنّ حجية هذا الظهور لا تسقط إلّا في صورة الظلم، وما دمنا لم نحرز تأديته إلى الظلم، فسوف يبقى الإطلاق على قوّته.

وعلى هذا، إذا كان دليل العدالة قيداً متّصلاً، فإحراز العدالة سيكون ضرورياً من أجل الاستناد إلى أدلّة الأحكام، وأمّا إذا كان قيداً منفصلاً، فسيعدّ عدم إحراز الظلم كافياً في هذا الأمر. وبناءً عليه، لو كان المستدِلّ يقبل بدليل عدالة الأحكام باعتباره قيداً متّصلاً، فلن يستطيع بذلك التخلّص من الإشكال الثالث[2].

نعم، ثمّة طريقان يمكن أن نسلكهما للدفاع عن دليل التقييد مقابل هذا الإشكال:

---

(1) للتفصيل أكثر في مسألة الفرق بين القيد المتّصل والقيد المنفصل، انظر: محمد رضا المظفر، **أصول الفقه**، مصدر سابق، ج 1، ص 132، الباب الخامس، العام والخاص، المخصّص المتّصل والمنفصل.

(2) أي اشتراط إحراز عدالة الحكم المستفاد من الرواية من أجل الترخيص في التمسّك بها.

الأوّل: أن يدّعي المستدلّ أنّ الدليل العقلي على عدالة الأحكام لم يصل إلى درجة من الوضوح بحيث يصير معها من المرتكزات العامّة، وما يمكننا عدُّه ارتكازياً في هذا المجال، هو أنّ الشارع لا يشرّع الحكم الذي يعتبره الإنسان مفضياً إلى الظلم، إلّا أنّه قد يشرّع الحكم الذي لا يعلم الإنسان بكونه عادلاً. وعلى هذا، فتكون أدلّة الأحكام حجّة في صورة عدم إحراز تأديتها للظلم.

الثاني: اعتماداً على مبنى بعض الأصوليين في مسألة التمسّك بالعام في الشبهة المصداقيّة الخاصّة، فإنّ الشارع يتكفّل بنفسه بإحراز القيد عندما يكون المخصّص لبياً، ولا يجعله في عهدة المكلّف، بخلاف الصورة التي يكون فيها القيد لفظيًّا.

وهذا الأمر نفسه ينطبق على مسألتنا؛ أي أنّ قيد العدالة هو قيد لبّي لأدلّة الأحكام، وقد تكفّل الشارع بنفسه لإحرازه. وبالتالي، في كلّ موضع نشكّ فيه بأنّ الحكم الفلاني عادل أم لا، فيمكننا - مضافاً إلى إثبات الحكم - أن نستنتج أنّه عادل أيضاً.

تنبيه: من الجدير بالذكر أنّنا في نقدنا لجميع الأدلّة الثلاثة التي أقامتها النظريّة الثانية، اقتصر نظرنا على المنطق الذي تعتمد عليه هذه النظريّة والحاكم فيها. وعليه، فإذا كنّا قد اقترحنا في كلّ واحد منها بعض الصور لتصحيحها، وذكرنا بعض المخارج للتخلّص من الإشكال الوارد عليها، فذلك لأجل الدفاع بقدر المستطاع عن منطق هذا الدليل، وإلّا فكلّ من المبنيين الثاني والثالث معرّضان للنقض من الأساس، وقد تعرّضنا في محلّه لذكر تلك الإشكالات[1].

---

(1) فقد تمّت الإشارة - في المسألتين الثانية والثالثة - إلى مسألة انتقاض المبنى الثاني للقرينة، وأمّا مبناها الثالث، فتمّ التعرّض فيه إلى ذلك في ضمن المسألة الرابعة.

الإشكال الثاني: تظهر الجدوى من قرينة «مصداق العدل السائد في العصر» فيما إذا كانت إحدى الروايات متضمنّة لحكم يعدّه العرف الحاكم على زمان الشارع عادلاً (أو لا يراه مجحفاً)، بينما يعدّه العرف الجديد مصداقاً للظلم. ففي هذه الحالة، سوف يقال إنّ ذلك الحكم كان معتبراً في زمان الشارع من دون العصر الحديث. ولهذا السبب، نستطيع أن نعرّف ذلك الحكم بأنّه متغيّر.

ويشتمل الإشكال المطروح في هذا المجال على ثلاث مقدمات:

المقدّمة الأولى: ومفادها أنّ ذلك الحكم كان معتبراً في زمن الشارع، وذلك بالنظر إلى المرتكزات العرفيّة الحاكمة على ذلك العصر، كما إنّ رأي الإسلام حول ذلك الموضوع كان واضحاً وجليّاً. وإذا ما حصل ذلك الموضوع على حكم جديد في العصر الحديث، فإنّه يستلزم اجتماع حكمين متضادّين على موضوع واحد.

المقدّمة الثانية: ومفادها أنّ أحكام الشريعة الإسلاميّة ثابتة، وفي الوقت الذي يتوفّر فيه موضوع ما على حكم معيّن، فلا يمكنه القبول بعد ذلك بحكم يضادّه، إلّا إذا تبدّل ذلك الموضوع.

المقدّمة الثالثة: ومفادها أنّه إنّما يتصوّر جدوى للقرينة الحاليّة فيما إذا لم يتبدّل الموضوع، بل الذي تبدّل هو النظر العرفي.

ومن خلال هذه المقدّمات، يمكننا أن نستنتج أنّ الارتكاز العرفي الجديد الذي يفترض كون ذلك الحكم ظالماً قد تمّ إبطاله والردع عنه بواسطة الرواية نفسها التي يعتمد عليها الحكم.

نعم، لو رفضت القرينة الحاليّة المقدّمة الثانية، ولم تقبل بثبات الأحكام الإسلاميّة، وارتأت أنّه بإمكان موضوع واحد أن يمتلك في أزمنة مختلفة أحكاماً متعدّدة مع الحفاظ على وحدته، فإنّ المنطق

الحاكم على هذا الدليل سيبقى سليماً، وبالتالي سيصير الإشكال السابق الوارد عليه إشكالاً مبنائياً.

وكذلك الأمر لو رفضت هذه القرينة المقدّمة الثالثة، وادّعت أنّ العدالة العرفيّة قيدٌ في موضوعات جميع الأحكام الإسلاميّة، وبالتالي عدّت هذه الموضوعات متبدّلةً عند طروء التغيير على النظر العرفي في مجال تشخيص مصاديق العدل والظلم، فإنّ المنطق الحاكم على هذا الدليل سيبقى سليماً حتى في هذه الحالة، ويصير كذلك الإشكال السابق الوارد عليه إشكالاً مبنائياً. وأمّا إذا قبلت بالمقدّمتين معاً، فلن تستطيع في هذه الحالة أن تبقى مصرّةً على دعواها.

والنتيجة النهائيّة في نقد قرينة «مصداق العدل السائد في العصر» تتلخّص في ما يلي: تختلف النظريّة الأولى مع البداهة العقلية وضرورة المذهب، وتشتمل النظريّة الثانية ـ التي سلكت منحًى فقهيًّا، واعتبرت أنّ بعض مصاديق العدل متغيّرةً فقط ـ على حالتين:

الأولى: أن يُحرزَ إفضاء الحكم للظلم، وأن نعدّ هذا الظلم من المصاديق الثابتة له (بمعنى أن نعتبره عرفيًّا في هذا العصر وفي عصر صدوره أيضاً). ففي هذه الحالة، لا يمكننا القبول باعتبار ذلك الحكم حكماً إسلاميًّا ثابتاً، وبالتالي نكون أمام خيارين؛ فإمّا أن ننكر أصل صدوره، وإمّا أن نعدّه من الأحكام المؤقّتة. ولكن تبقى عندئذٍ هذه القرينة قرينة خاصّة غير لفظية، ومن باب «مخالفة الحكم للمسلّمات الفقهيّة»، وليست قرينة «مصداق العدل السائد في العصر» العامّة.

الثانية: أن نعدّ ذلك الظلم من المصاديق المتغيّرة (أي أن نعتبر أنّ هذا الحكم لم يكن ظالماً زمن صدوره، بخلاف هذا العصر). وفي هذه الحالة، لن نتمكّن من استخلاص النتائج السابقة، بل سيبقى ذلك الحكم مشمولاً للأصل الأوّلي القاضي بثبات الأحكام.

وعلى هذا، فلو كان الشعور بالظلم ناشئاً عن التحوّلات الخارجيّة، لا عن تقصير الناس[1]، فلا بدّ من العمل على رفع الظلم السائد في العصر من خلال الحكم الولائي المؤقّت.

7. استحالة تدخّل الدين في الموضوع

إذا اعتبرنا أنّ تدخّل الدين في موضوع كان أمراً ممتنعاً، ووصَلَنا ـ من ناحية أخرى ـ قول أو فعل عن المعصوم (ع) يدلّ على تدخّله في ذلك الموضوع، فإنّ القبول باستحالة تدخّل الدين يُعدّ شاهداً على أنّ تدخّل المعصوم (ع) كان ناشئاً من مقام غير مقام بيان القضايا الدينيّة، كما إنّ الحكم المستفاد من ذلك القول أو الفعل لا يُمكن إدخاله في زمرة الأحكام الإسلاميّة الثابتة. ولا يهمّنا في هذه القرينة أن نبحث عن المنشأ الذي تفرّعت عنه مسألة استحالة تدخّل الدين في ذلك الموضوع؛ بل يكفينا فيها مجرّد الامتناع.

مناقشة

لا يُمكن رفض هذه القرينة من حيث الكبرى؛ إذ إنّ استحالة تدخّل الدين في موضوع تتعارض مع حمل قول المعصوم (ع) أو فعله على تدخّل للدين في ذلك الموضوع. إلّا أنّه وعلى الرغم من ذلك، يمكننا الإشارة إلى مسألتين في نقدنا لهذه القرينة:

المسألة الأولى: البحث عن نسبة هذه القرينة إلى سائر قرائن التغيّر

إنّ نسبة هذه القرينة إلى بعض القرائن الأخرى المذكورة في هذا

(1) أي أن يكون مسبّباً عن المنشأ الثالث، وليس عن المنشأ الأوّل أو الثاني.

الفصل ـ من قبيل قرينة «كون الموضوع في متناول العلم البشريّ»، وقرينة «تغيّر الموضوع» ـ هي نسبة العموم والخصوص المطلق؛ بمعنى أنّ كلاً من هذه القرائن تتبنّى منشأً خاصًا لاستحالة تدخّل الدين في الموضوع. وعليه، فلكي نتمكّن من إصدار حكم على هذه القرينة، علينا نقد المناشئ التي تتفرّع منها. فالقرينة التي تكون كلّية جدًّا إلى درجة لا يوجد معها أيّ خلاف حول كُبراها، ومع ذلك تشهد نقاشات وسجالات كبيرة على مستوى المصاديق، لا يمكنها أن تكون مفيدة في الواقع؛ وذلك نظراً إلى الصورة الكليّة والمبهمة التي هي عليها، بل ينبغي علينا أن نجزّئها لكي نتمكّن من جعلها معياراً في التمييز (أي تمييز الأحكام المتغيّرة). ولهذا السبب، يرجع نقد هذه القرينة إلى نقد القرائن التي ترتبط كلّ واحدة منها بأحد مناشئ استحالة تدخّل الدين في الموضوع.

المسألة الثانية: النقد المشترك لهذه القرينة والقرائن المنضوية تحتها

إنّ جميع القرائن التي تعرّضت بنحوٍ ما لمناشئ استحالة تدخّل الدين في الموضوع تشترك في نقطة واحدة؛ وهي أنّ المناشئ التي طرحتها في مجال امتناع التدخّل؛ إما ثبوتيّة وآبية عن الإحراز في مقام الإثبات، وإما أنّها خلطت بين «استحالة التدخّل» و«عدم لزوم التدخّل» في الحالة التي يكون فيها ملاك ذلك الأمر في مقام الإثبات يقبل الإحراز. فمن باب المثال، تستطيع قرينة «تغيّر الموضوع» ـ من الجهة الثبوتيّة ـ أن تكون علّةً لتغيّر الحكم، غير أنّنا ـ وكما تعرّضنا لذلك عند نقدها ـ لا يُمكننا استخدامها كمعيار إثباتي من أجل الكشف عن الحكم المتغيّر. وعلى الرغم من إمكان جعلنا لقرينة «كون الموضوع في متناول العلم البشري» كمعيار إثباتي، إلّا أنّها لا تُثبت شيئاً أكثر من «عدم لزوم التدخّل».

وفي هذا الصدد، يكتفي الكاتب في نقده لهذه القرينة بهذه السطور، ويرجع النقد الدقيق لها إلى نقد القرائن المنضوية تحتها.

8. التفويض من قِبل الدين في إصدار الحكم على موضوع ما

لو أنّ الدين ألقى عهدة إصدار الحكم في مجال موضوع من المواضيع إلى شخصيّة معيّنة؛ بحيث لا يكون ذلك تفويضاً من أجل التشريع في الشريعة الإسلاميّة ـ بما أنّها تمثّل ديناً خالداً ـ فإنّ هذه الأحكام التي صدرت من طرف ذلك الشخص أو الشخصية حول ذلك الموضوع، ستتجلّى في أحكام متغيّرة وظرفيّة. ولتوضيح هذه القرينة بشكل أكبر، يُرجى الالتفات إلى المقدمات التالية:

المقدّمة الأولى: بحسب ما تفيده بعض الأخبار، فإنّ الله تعالى ـ ولأسباب عدّة ـ شرّع بعض الأحكام بواسطة الرسول الأكرم (ص). وقد جمع الشيخ الكليني هذه الروايات في باب «التفويض إلى رسول الله (ص) والأئمّة (ع) في أمر الدين» من كتابه أصول الكافي. وفي أولى هذه الروايات ـ والتي يعدّ أحد سنديها صحيحاً[1] ـ يقول:

عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ النَّحْوِيِّ قَالَ: دَخَلْتُ عَلَى أَبِي عبد الله (ع) فَسَمِعْتُهُ يَقُولُ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ أَدَّبَ نَبِيَّهُ عَلَى مَحَبَّتِهِ فَقَالَ:

---

(1) السند الأول: محمد بن يحيى، عن أحمد بن أبي زاهر، عن علي بن إسماعيل، عن صفوان بن يحيى، عن عاصم بن حميد، عن أبي إسحاق النحوي، قال:...
والسند الثاني: عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد، عن ابن أبي نجران، عن عاصم بن حميد، عن أبي إسحاق، قال:..
والسند الأول مجهول، بينما السند الثاني صحيح. (انظر: محمد باقر المجلسي، **مرآة العقول**، مصدر سابق، ج 3، ص 141).

﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾[1] ثُمَّ فَوَّضَ إِلَيْهِ فَقَالَ عَزَّ وجَلَّ: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾[2] وَقَالَ عَزَّ وجَلَّ: ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ ٱللَّهَ﴾[3][4].

وورد في الرواية الرابعة من الباب نفسه بعد ذكر عبارات تشبه تلك الواردة في الرواية السابقة:

ثُمَّ إِنَّ اللهَ عَزَّ وجَلَّ فَرَضَ الصَّلاةَ رَكْعَتَيْنِ رَكْعَتَيْنِ عَشْرَ رَكَعَاتٍ، فَأَضَافَ رَسُولُ اللهِ (ص) إِلَى الرَّكْعَتَيْنِ [من صلاة الظهر والعصر والعشاء] رَكْعَتَيْنِ، وَإِلَى الْمَغْرِبِ رَكْعَةً فَصَارَتْ عَدِيلَ الْفَرِيضَةِ لا يَجُوزُ تَرْكُهُنَّ إِلّا فِي سَفَرٍ، وَأَفْرَدَ الرَّكْعَةَ فِي الْمَغْرِبِ فَتَرَكَهَا قَائِمَةً فِي السَّفَرِ وَالْحَضَرِ، فَأَجَازَ اللهُ عَزَّ وجَلَّ لَهُ ذَلِكَ كُلَّهُ فَصَارَتِ الْفَرِيضَةُ سَبْعَ عَشْرَةَ رَكْعَةً[5].

وأثناء شرحه لروايات هذا الباب، يعرض العلامة المجلسي (ره) الصور المحتملة للتفويض بهذا الشكل:

1 - التفويض في الخلق والرزق والإماتة والإحياء: ولا يصحّ هذا الاحتمال إلّا في المعجزات مع كون الفاعل الأصلي هو الله تعالى.

2 - التفويض في أمر الدين: ويصدق هذا الاحتمال عند القول إنّ

---

(1) سورة القلم: الآية 4.

(2) سورة الحشر: الآية 7.

(3) سورة النساء: الآية 8.

(4) محمد بن يعقوب الكليني، **الكافي**، مصدر سابق، كتاب الحجّة، باب التفويض إلى رسول الله (ص) والأئمّة (ع) في أمر الدين، ج 1، ص 265، ح 1.

(5) المصدر نفسه، الحديث 4.

إرادة الرسول (ص) والإمام (ع) هي إرادة الله نفسها، وعدم قيامهم: بما يخالف مشيئته تعالى. وقد ورد ذكرٌ لهذا التفويض في بعض المواضع من روايات هذا الباب؛ من قبيل زيادة الركعتين الثالثة والرابعة في الصلاة.

3 ـ تفويض أمور الخلق وسياستهم إليهم.

4 ـ تفويض بيان العلوم والأحكام إليهم بالطريقة التي يرونها المصلحة؛ أي أنّهم مفوّضون في بيان الحكم في بعض موارد التقيّة، أو بما يتلاءم وفهم المخاطب.

5 ـ التفويض إليهم في الحكم بالظاهرمن الشريعة، أو بعلمهم الخاصّ، أو بما يلهمهم الله تعالى.

6 ـ التفويض إليهم في الإعطاء والمنع في مجال الخمس والأنفال وأمثال ذلك.

وتعدّ هذه الاحتمالات الأربعة الأخيرة صحيحة، ويدلّ عليها عددٌ من الأخبار[1].

وعلى هذا، يكون تشريع بعض الأحكام الإسلاميّة الثابتة بمقتضى الاحتمال الثاني قد أُلقي إلى الرسول الأكرم (ص). ولسنا هنا في مقام نقد أصل هذا النوع من التفويض، بل سنعدّه أمراً مسلّماً به. وبما أنّ الفريقين رضيا به، فسوف نرضى به ونفترضه صحيحاً. وما يهمّنا في هذه المقدّمة هو أن نعلم أنّه متى ما فُوّض جعلُ حكم من الأحكام إلى الرسول (ص)، وكان ذلك الحكم ضمن دائرة التفويض في تشريع الأحكام الإسلاميّة الثابتة، فسيكون خارجاً عن دائرة ما تدّعيه القرينة العامّة المذكورة.

---

(1) محمد باقر المجلسي، **مرآة العقول**، مصدر سابق، ج 3، ص 141 ـ 148.

المقدّمة الثانية: من بين الاحتمالات الأخرى التي طرحها العلّامة المجلسي (ره)، يمكننا إرجاع الاحتمالين الخامس والسادس إلى الاحتمال الثالث. وعلى هذا، وبعد إبطال الاحتمال الأوّل وخروج الاحتمال الثاني عن محلّ ادعاء القرينة المذكورة، يبقى لدينا احتمالان في هذا المجال:

الأوّل: يقضي بتفويض أمور الخلق وسياستهم إليهم، ويشمل الأحكام الولائيّة والقضائيّة للمعصومين (ع). وأمّا الثاني، فيقضي بأن يفوّض إليهم اختيار الطريقة المناسبة لبيان الأحكام. وفي وسع كلا الاحتمالين أن يشكّلا معياراً لتشخيص الأحكام الظرفيّة. ونظراً لحاجتنا إلى بحث هذين المعيارين وتحليل كلّ واحد منهما بشكل مستقلّ ـ مع العلم بأنّنا تعرّضنا لهذا الأمر على مستوى الاحتمال الثاني في طيّات بحثنا حول قرينة «صدور الحكم تقيةً» ـ فإنّنا سنكتفي هنا بدراسة الاحتمال الأوّل فقط.

المقدّمة الثالثة: يعدّ عنوان «أمور الخلق وسياستهم» عنواناً واسعاً وفضفاضاً جدًّا؛ بحيث يشمل جميع الشؤون الحياتيّة للإنسان؛ سواء أكانت عباديّة أم غير عباديّة، مع العلم أنّ شموله للأمور غير العباديّة أوضح. ويكون إعطاء هذا المجال من التفويض بأحد المعاني صحيحاً، وبمعنى آخر باطلاً: فمعناه الصحيح يكمن في اعتبار أنّ الله تعالى تكفّل بجعل الأحكام الثابتة في جميع شؤون حياة الإنسان، ومع ذلك فإنّه فوّض لرسوله إصدار بعض الأحكام الولائيّة عند وقوع التزاحم بين الأحكام، وعند وجود مصالح ومفاسد متغيّرة، وذلك في سبيل الإدارة المقتدرة للمجتمع. وعليه، تكون الصلاحيّات المخوّلة له في هذا الإطار شاملة لجميع الأحكام الشرعية وأمّا معناه الباطل، فمفاده أنّ الله تعالى لم يجعل في هذا

المجال أيّ حكم ثابت من الأساس، وأنّه فوّض جعل الحكم[1] إلى رسوله الكريم.

ومقصود القرينة الحاليّة من التفويض هو المعنى الأوّل، لكنّ مجاله الواسع يجعل هذه القرينة عامّة إلى درجة تصير معها عديمة الفائدة؛ إذ إنّه ـ لمعرفة ما إذا كان هذا الحكم صادراً عن مثل هذا التفويض ـ يجب علينا الاستفادة من جميع القرائن المذكورة في هذا الكتاب؛ بحيث تكون هذه القرائن هادفة من الأساس إلى تشخيص صدور الحكم من ناحية هذا التفويض. وعليه، ومن أجل أن تمتلك القرينة الحاليّة فائدة معيّنة، سنفترض كونها في بعض الموضوعات الخاصّة التي خوّل فيها الشارع للرسول (ص) أو الإمام (ع) جعل الحكم فيها.

فمن باب المثال، فُوِّض تعيين مقدار الجزية إلى الحاكم الإسلامي؛ إذ ذكر الإمام الصادق (ع) في رواية صحيحة فقال:

«ذلك إلى الإمام يأخذ من كلّ إنسان منهم ما شاء على قدر ماله وما يطيق»[2].

حيث جُعل في هذه الرواية الشريفة تحديد مقدار الجزية بعهدة الإمام، من دون أن يعني ذلك إلغاء دور الإسلام في جعل بعض القضايا الكليّة في مجال تعيين مقدار الجزية كحكم ثابت. وفي هذا

---

(1) ليس المقصود من ذلك جعل الحكم الثابت في الدين، أي الاحتمال الثاني الذي طرحه العلامة المجلسي (ره).

(2) محمد بن يعقوب الكليني، **الكافي**، مصدر سابق، ج 3، ص 569؛ محمد بن علي (الشيخ الصدوق)، **من لا يحضره الفقيه**، مصدر سابق، ج 2، ص 5؛ محمد بن الحسن (الشيخ الطوسي)، **تهذيب الأحكام في شرح المقنعة**، مصدر سابق، ج 4، ص 117.

الصدد، من الممكن انتزاع حكمين ثابتين كلّيين من الرواية السابقة نفسها: الأوّل، مفاده أنّ تحديد الجزية يكون بحسب الناس، وليس بحسب الأملاك أو الأموال؛ والثاني، أنّ الأخذ يكون بحسب قدرة كلّ إنسان وماله. ولهذا السبب، لا ينبغي المساواة في هذا الأمر بين الفقير والغني.

ومن خلال هذه الروايات، إذا لاحظنا مثلاً أنّ المعصوم (ع) قد أخذ من أهل كتاب معيّن مقداراً خاصّاً من الجزية، فسوف نستنتج أنّ هذا الحكم هو حكم مؤقّت ومتغيّر.

وعند تسليط الضوء على قرينة التفويض العامّة، ينبغي علينا الالتفات في مجال تحديد مقدار الجزية مثلاً إلى احتمال وجود ثلاث طوائف من الأحكام:

1 ـ الأحكام التي نقطع بتفويض الأمر فيها للإمام والحاكم الإسلامي على مستوى اتخاذ القرار.

2 ـ الأحكام التي نقطع بكونها من الأحكام الإسلاميّة الثابتة، غير أنّها مرتبطة فقط بتحديد مقدار الجزية.

3 ـ الأحكام التي نشكّ في إلحاقها بالطائفة الأولى أو الطائفة الثانية.

والنتيجة التي تتحصّل لدينا من قرينة التفويض تقضي بتعيّن تغيّر الحكم في الطائفة الأولى بشكل حجّة تامّة وكاملة، وفي الطائفة الثالثة بشكل أصل أوّلي؛ بمعنى أنّها تقول إنّ الأصل الأوّلي في الأحكام التي تجري في موضوع تحديد مقدار الجزية يقتضي كون هذه الأحكام متغيّرة.

وبعبارة أخرى: تكون النتيجة المستفادة من قرينة التفويض هي أنّه عندما نحرز التفويض للإمام في مسألة البتّ في موضوع من

المواضيع، فسوف نستخلص أنّ جميع الأحكام المرتبطة بذلك الموضوع تعدّ متغيّرة، إلّا إذا أحرزنا أنّ هذا الحكم بالذات من الأحكام الإسلاميّة الثابتة.

مناقشة

نحن نقبل بهذه القرينة العامّة على مستوى الدلالة، ومن أجل هذا سنسعى في نقدنا لها للردّ على بعض الإشكالات المحتمل ورودها عليها، وكذلك لتعيين مجال دلالتها.

المسألة الأولى: البحث حول الإجمال والتفصيل في أدلّة التفويض

ذكرنا سابقاً أنّ الأحكام المرتبطة بتحديد مقدار الجزية تقسّم إلى ثلاث طوائف:

1 ـ الأحكام التي فُوِّضَت للإمام والحاكم الشرعي.

2 ـ الأحكام الإسلاميّة الثابتة الناظرة لتحديد مقدار الجزية.

3 ـ الأحكام التي نشكّ في رجوعها إلى الطائفة الأولى أو الطائفة الثانية.

أمّا دلالة رواية الإمام الصادق (ع) على تغيّر الحكم المرتبط بالطائفة الأولى فواضحة جدّاً؛ لأنّنا أحرزنا تفويض الأمر فيها للإمام والحاكم الإسلامي من أجل إصدار الحكم في نطاقها. وأمّا على مستوى الطائفة الثالثة، فيوجد إشكال يخدش دلالة الرواية على الأصل الأوّلي القاضي بالتغيّر. وسنسعى في هذه المسألة لطرح هذا الإشكال وردّه في ما يلي:

إشكال: بحسب ما تفيده الأدلّة المقامة على الأصل الأوّلي القاضي بالثبات ـ أي الدليلين العاشر والحادي عشر ـ فإنّ مقتضى

الأصل الأولي هو ثبات الحكم في جميع الموضوعات. وأمّا رواية الإمام الصادق (ع) التي جعلت تحديد مقدار الجزية في عهدة الحاكم الإسلامي فهي مجملة، ولا يمكن أن تكون حجّة إلّا في دائرة القدر المتيقّن؛ أي أنّه متى ما أحرزنا أنّ الحكم الفلاني هو من الموارد التي فُوِّض فيها للإمام كي يبتّ فيه، فسوف نستنتج بأنّ ذلك الحكم متغيّر؛ وإلّا فالأدلّة العامّة الدالّة على الأصل الأوّلي القاضي بالثبات ـ أي دليليه العاشر والحادي عشر ـ ستقضي بثبات الحكم.

وبعبارة أخرى: تعتبر الطائفة الأولى من الأحكام خارجة عن أدلّة الأصل الأوّلي القاضي بالثبات بمقتضى رواية الإمام الصادق (ع). وأمّا الطائفة الثالثة فنشكّ في خروجها عن ذلك، ولهذا السبب ستكون مشمولةً بتلك الأدلّة؛ بمعنى أنّ رواية الإمام الصادق (ع) تقوّض أدلّة الأصل الأوّلي القاضي بالثبات في مستوى القدر المتيقّن منها فقط، وإذا ما تمّ تجاوز ذلك، فلا تأثير لها بتاتاً.

الردّ: من الطبيعي أنّه إذا كان الدين بنفسه قد ألقى تحديد مقدار الجزية على الحاكم الإسلامي، فإنّ الارتكاز القاضي بثبات الحكم في هذه المسألة سينتقض؛ بحيث لن يتمكّن لا الإطلاق المقامي ولا الارتكاز المتشرّعي من الإسفار فيها عن الأصل الأوّلي القاضي بالثبات. وعليه، فإذا كان موضوع مقدار الجزية يشتمل على دائرة مشكوك بها ـ كما هو الحال في الطائفة الثالثة من الأحكام المذكورة ـ فإنّ أدلّة الأصل الأوّلي القاضية بالثبات لن تجري فيها، بل من الممكن الادعاء أنّه إذا كان الشارع قد خوّل الأمر للحاكم الإسلامي من أجل البتّ في هذا الموضوع، فإنّ الارتكاز المتشرّعي سيقضي بتغيّر الحكم في دائرته[1].

---

(1) للتفصيل بشكل أكبر، يمكن الرجوع إلى نظير هذا الإشكال الذي طُرِح وأُجيب =

المسألة الثانية: بحث في الفصل بين الدليل اللفظي والدليل اللبّي في مسألة التفويض

هل يوجد فرق في مسألة تفويض الصلاحيّة بين إثبات هذا التفويض عن طريق الأدلّة اللفظية، وإثباته عن طريق الأدلّة غير اللفظية؟ لنفترض من باب المثال أنّ دليلاً لفظيًا تمكّن من إثبات التفويض في موضوع تحديد مقدار الجزية. فإذا تمكّن دليل غير لفظي - بدلاً منه - من القيام بذلك، فهل يؤدّي ذلك إلى حصول اختلاف في نتيجة هذه القرينة؟

وما نهدف إليه من هذا السؤال، هو التمكّن من العثور على طريق يجوّز لنا التمسّك بأدلّة الأصل الأوّلي القاضي بالثبات في دائرة الأحكام المشكوك بها بالجزية؛ إذ التمسّك بالعام في الشبهة المصداقية الخاصّة إذا لم يعتبر جائزاً في صورة المخصّص اللفظي، فإنّه ليس كذلك عند كون المخصّص لبّياً؛ ولو في بعض صوره كحدّ أدنى.

الجواب: أوّلاً: إنّ الدليل الذي يرتكز عليه الأصل الأوّلي القاضي بالثبات غير عامّ، ودليل الارتكاز غير المردوع عنه دليل لبّي، كما إنّ دليل الإطلاق المقامي وإن كان لفظيًا، إلّا أنّه متقوّم بالارتكاز الذهني للمخاطبين من قبل المعصومين (ع). وكنّا قد أشرنا سابقاً ضمن الإجابة عن السؤال المطروح في المسألة الأولى، إلى أنّه مع وجود تصريح شرعي بإيكال هذا القسم من الأحكام إلى الحاكم الإسلامي، سوف يُخرم الارتكاز المذكور الذي يقضي بثبات

= عليه ضمن الدليل العاشر المقام على الأصل الأوّلي القاضي بالثبات، انظر: الفصل الثاني، من القسم العنوان 3. 10. 2. التنبيهين الرابع والخامس؛ وأيضاً: مناقشة هذا العنوان نفسه، المسألتين الثانية والثالثة.

الأحكام على مستوى ذلك القسم. هذا إن لم نقل ببروز ارتكاز جديد يقضي بالتغيّر. وبهذا المنوال نفسه، نقول في مورد الدليل غير اللفظي: إذا كان هذا الدليل ـ بغضّ النظر عن نوعيّته ـ واضحاً وجليّاً وعامّاً عند العرف المخاطَب من قِبل المعصوم (ع)، إلى درجة يُخرم معها الارتكاز القاضي بثبات الأحكام في ذلك المجال الخاصّ، فإنّ أدلّة الأصل الأولي القاضي بثبات الأحكام لن تجري هنا أيضاً. وعليه، فإذا بلغ الدليل غير اللفظي حالةً من الوضوح والشيوع؛ بحيث صار معها من المرتكزات العامّة، ستكون النتيجة المتحصّلة منه مطابقةً لتلك المتحصّلة من الدليل اللفظي، بل سيكون تأثيره في تفويض أدلّة الأصل الأوّلي القاضي بالثبات أقوى وأشدّ؛ وذلك لأنّ هذا الدليل يمارس دوره كقرينة متصّلة، بخلاف الدليل اللفظي الذي يقوم بذلك كقرينة منفصلة.

ثانياً: إذا كان الدليل غير اللفظي دليلاً عقليًّا قطعيًّا، فنقول بأنّه من المستحيل أن يتسلّل الشكّ إلى دائرة موضوع الدليل العقلي، وبالتالي ستنتفي النتيجة التي يسعى الإشكال المذكور إلى إفادتها من الأساس.

نعم، إذا لم يكن هذا الدليل عقليًّا، ولم يكن قد وصل إلى مستوى الارتكاز العامّ ـ نظير الإجماع في صورة عدم الوضوح العرفي ـ فإنّ مقوّمات دليل الأصل الأوّلي القاضي بالثبات ستتمّ في ذلك الموضوع، وبالتالي ستكون الطائفة الثالثة من الأحكام المرتبطة بذلك الموضوع مشمولة للأصل الأوّلي للثبات.

المسألة الثالثة: إيكال تشخيص موارد التفويض إلى الفقه

تعدّ عمليّة تحديد المواضيع التي أوكل الشارع مهمّة البتّ فيها للإمام (ع) من اختصاصات علم الفقه، وخارجة عن الموضوع الأصلي لهذا الكتاب. فهذا الكتاب لا يسعى إلّا إلى دراسة القرائن

التي تمكّننا من تمييز الحكم الثابت عن المتغيّر، وذلك من وجهة نظر كلّية وأصوليّة. وفي الحقيقة، يعدّ هذا المؤلّف بمثابة أصول فقه لهذه القرائن؛ إذ يسعى لدراسة مجالاتها الدلاليّة. وأمّا البحث عن الموارد التي تنطبق عليها القرينة الفلانيّة مثلاً، فيعتبر عملاً فقهيًّا يُعنى به الفقهاء، ويأتي في رتبة متأخرة عن هذا الكتاب. ولهذا السبب فإنّ موضوع «تعيين مقدار الجزية» الذي طُرِح في طيات البحث، كان من باب المثال فقط، وأمّا تشخيص صحّته من سقمه فمسألة موكولة إلى نظر الفقيه واستنباطه.

الفصل الثالث

مسائل عامّة حول تطبيق معايير الثبات والتغيّر

المسألة الأولى: موضوع البحث عن معايير ثبات الحكم وتغيّره.

إنّما يُبحَث عن معايير ثبات الحكم وتغيّره في الرواية بعد الفراغ عن صدورها؛ أي أنّ هذه المعايير لا تُطرح إلّا في رواية فُرض صدورها عن المعصوم (ع). وبتعبير آخر تدرس من جوانب ثلاثة: 1. أصل صدور القول أو الفعل عن المعصوم؛ 2. دلالة النصّ الصادر عنه، 3. جهة صدوره. والمعايير التي طُرِحَت في هذا الكتاب هي لمعرفة جهة صدور قول المعصوم أو فعله؛ كيما نصل من خلال معرفتنا بذلك إلى ثبات الحكم المستفاد منهما أو تغيّره.

ومن الواضح أنّ البحث عن جهة الصدور قد تؤثّر على بحث دلالة النصّ، فلو استفيد غرض المتكلّم من قرينة عامّة ـ وهي الخارجة عن أصل الحديث ـ فسوف يعلم شأن صاحب الحديث، وسوف تُفهم دلالة النصّ على ضوئها، كما يمكن لدلالة النصّ أن تؤثّر في معرفة جهة الصدور؛ كما هو مشهود في القرائن اللفظية الخاصّة.

ومن جهة أخرى نرى أنّ البحث عن كلّ من دلالة النصّ وجهة

صدوره، يمكن أن يفيد في معرفة أصل صدور ذلك القول أو الفعل عن المعصوم. ولمعرفة ما إذا كان حديث أو فعل ما قد صدر عن المعصوم (ع)، لا بد من أن ندرس سند الحديث ودلالته وجهة صدوره[1]؛ ولكنّ دلالة النصّ وجهة صدوره ـ خلافاً لتلك التأثيرات ـ لا تتأثّران بأصل صدور القول أو الفعل.

واستناداً إلى ما تقدّم يمكن القول:

1 ـ إنّ معايير معرفة ثبات الحكم وتغيّره، بإمكانها أن تفيد في معرفة أصل صدور القول أو الفعل عن المعصوم (ع). ولكنّ هذا الكتاب لم يتعرّض إلى ذلك.

2 ـ إنّ تأثير بحث دلالة النصّ على بحث جهة الصدور هو ما يبحث عنه هذا الكتاب مفصّلاً، ويظهر أثر هذا البحث في القرائن اللفظية خصوصاً. ولكنّ تأثير ذلك لا يدخل تحت دائرة اهتمام هذا الكتاب، وإن كان ذا أثر غير مباشر على مسائله، فلو افترضنا مثلاً أنّه توجد رواية تشتمل على قرينة لفظية خاصّة على الثبات، كما إنّها ـ في الوقت نفسه ـ مشمولة لقرينة عامّة على التغيّر، فحينئذٍ لو أثّرت القرينة العامّة على دلالة النصّ، لأمكن أن تعطّل دلالة القرينة اللفظية الخاصّة على الثبات، فلا تسمح بذلك باستقرار التعارض البدوي بينهما.

---

(1) إنّ لدراسة دلالة الحديث وجهة صدوره ـ والتي هي من أهمّ أبحاث نقد النصّ ـ أثراً كبيراً في معرفة أصل صدوره، بناءً على كون حجيّة الخبر بملاك الوثوق به (أي حجيّة الخبر الموثوق). كما لا يمكن إنكار أثر هذا البحث على مبنى حجيّة الخبر استناداً إلى وثاقة الراوي (أي الحجيّة التعبديّة لخبر الواحد) وذلك في بحث تعارض وتعاضد الأخبار.

3 ـ يأتي البحث عن معايير معرفة ثبات حكم الرواية وتغيّره بعد الفراغ عن صدورها؛ بمعنى أنّ هذه المعايير تنطبق على القول والفعل اللّذين نعلم بصدورهما عن المعصوم (ع).

4 ـ توجد سبل خاصّة ـ في بحث تعارض الأخبار ـ لحلّ التعارض، تسمّى بـ «الجمع العرفي»، وحمل رواية على الصدور في غير مقام بيان الرسالة والدين هو من تلك السبل، ولكنّ هذا النوع من الجمع هو جمع استنباطي، وليس جمعاً عرفياً إلّا في بعض موارده؛ إذ يمكن للعرف أن يكتشف تغيّر الحكم من غير حاجة إلى عمليّات الاستنباط والاجتهاد المعقّد. وعلى أيّ حال، فعلى الفقيه في موارد الجمع الاستنباطي أن يستند إلى الدليل في حمل الرواية ـ في حدّ نفسها وفي غير مواقع التعارض ـ على صدورها عن غير شأن التشريع وبيان الدين. وحينئذٍ، ومن خلال هذا الحمل، يرتفع التعارض بنفسه، من غير حاجة إلى قيام الفقيه بحلّه.

وتبرز أهميّة بيان هذه المسألة بالالتفات إلى أنّ مجال معرفة ثبات الأحكام وتغيّرها في الرواية إنّما هو المجال الداخلي لنقد الرواية نفسها، لا المجال العارض الناتج من تناقض الأخبار[1].

5 ـ عند الحديث عن تعارض القرائن، لا بدّ من التمييز بينه وبين

(1) حتى في الموارد التي نريد أن نستفيد تغيّر حكم الرواية من قرينة «مخالفة حكم الرواية للمسلّمات الفقهيّة»، فلا بدّ من أن نكون أولاً قد انتهينا إلى الفتوى، ثمّ ـ بالالتفات إلى الفتوى المسلّمة ـ نحكم بحمل الرواية على الحكم الولائي، أمّا إذا لم نكن قد انتهينا إلى الفتوى، فلا يمكن أن يعتبر حكم هذه الرواية مخالفاً للفتوى المسلّمة.

بحث تعارض الأخبار. وقواعد هذا التعارض مستقلّة عن قواعد باب تعارض الأخبار، وسوف نتناولها في مكانها الخاصّ.

المسألة الثانية: اعتبار معايير ثبات الأحكام وتغيّرها

ما هي القيمة العلميّة لهذه القرائن؟ وهل يشترط في اتصاف كلّ منها بالحجيّة أن تصل إلى درجة «الحجيّة»، كما هو الحال في سائر الأمارات، أم أنّ قيمتها ترجع إلى معيار آخر؟

للإجابة عن هذا السؤال، لا بدّ من الالتفات إلى نقاط عدّة:

1 ـ إنّ لسان كلّ من هذه المعايير هو بيان جهة صدور قول المعصوم (ع) وفعله، ولا بدّ من أن تكون قد بلغت مرتبة الحجيّة عند تحديدها ثبات الحكم أو تغيّره. والمراد ببلوغها مرتبة الحجيّة أن تكون مفيدة للقطع متّصفة بالحجيّة تبعاً لحجيّة القطع الذاتيّة، أو أن تكون مفيدة للاطمئنان؛ إذ تكتسب الحجيّة اعتماداً على دليل حجيّة الاطمئنان، أو أن يثبت لدينا دليل خاصّ على حجيّتها.

2 ـ ما قيل حول ضرورة حجيّة القرائن، إنّما هو عندما تكون القرينة وحدها هي المعيّنة لثبات الحكم وتغيّره، أما إن لم تكن العامل الوحيد في إثبات ذلك، فيمكن أن تؤدّي دورها في تعيين ثبات الحكم وتغيّره من دون إثبات حجيّتها الخاصّة.

وبيان ذلك، أنّا قد ننتهي من دراستنا إلى أنّ معياراً ما فاقد للحجيّة، وحينئذٍ، قد يؤثّر من جهة أخرى في معرفة ثبات الحكم وتغيّره؛ وذلك عن طريق تراكم الاحتمالات. وإذا ما أفاد هذا المعيار غير المعتبر ظنًّا غير معتبر بثبات الحكم أو تغيّره، فإنّه يمكن أن يؤيّد

معياراً آخر معتبراً يفيد النتيجة نفسها. وكذلك إن كانت توجد مجموعة من المعايير غير المعتبرة مجتمعة بعضها إلى بعضها الآخر، فيمكن أن تفيد الاطمئنان من خلال تراكم الاحتمالات فيها[1]، ومن الواضح أنّ هذا الاطمئنان يعدّ حجّة شرعاً. وبعبارة أخرى: نرى أنّ المعايير غير المعتبرة تؤدّي إلى الاطمئنان الذي يأخذ حجيّته من الشرع[2]. ولا يخفى أنّ هذا التأثير لا يمكن أن يقنّن؛ لأنّ كلّ نوع من التقنين يستبطن نوعاً من الاعتبار، فأقصى ما يمكن أن تفعله المعايير غير المعتبرة هو أن تبعث على الاطمئنان الشخصي عند الفقيه.

المسألة الثالثة: المعيار الأوّل لثبات الحكم وتغيّره أو نقطة بداية البحث

1 ـ من أين يبدأ الفقيه في بحثه عن ثبات حكم الرواية وتغيّره؟ وما هي فرضيّته الأولى في هذا البحث؟ ولا يخفى ما لمعرفة نقطة البداية هذه من أهميّة خاصّة.

---

(1) لا يتنافى ذلك مع ما يراه بعضٌ من عدم اعتبار ضمّ دليل غير حجّة إلى دليل آخر غير حجّة؛ لأنّهم يقصدون من ذلك ـ على ما يبدو ـ هو الحجّة التعبديّة، وأمّا ما نقصده نحن فهو فرض وقوع القطع مع الاطمئنان. ولمزيد من الاطّلاع على هذا الأمر. (انظر: عبد العزيز بن البرّاج الطرابلسي (القاضي) **المهذّب**، إشراف: الشيخ جعفر السبحاني، جامعة المدرسين، قم، 1406هـ.ق، ج 2، ص 5؛ محمّد علي التوحيدي، **مصباح الفقاهة**، مصدر سابق، ج 1، ص 298 وص 431؛ ج 2، ص 100؛ ج 4، ص 70؛ ج 6، ص 151).

(2) انظر: ضياء الدين العراقي، **نهاية الأفكار**، مصدر سابق، مجلد 2، ج 3، ص 330؛ محمّد علي الكاظمي، **فوائد الأصول**، مصدر سابق، ج 1، ص 548؛ أبو القاسم الخوئي، **أجود التقريرات**، مصدر سابق، ج 1، ص 489؛ ج 2، ص 340؛ محمّد صادق الحسيني الروحاني، **زبدة الأصول**، مصدر سابق، ج 2، ص 343؛ ج 3، ص 357 وص 421.

وهذا السؤال، وإن لم يكن مطروحاً حول موضوع هذا الكتاب ـ لحداثة السؤال أو لعدم جدواه ـ غير أنّه كان مطروحاً بقوّة في أصل استنباط الأحكام الشرعية. فهل الأصل الأوّليّ في أفعال الإنسان هو الإباحة ما لم يقم دليل خاصّ فعلي يحرّمه، أم أنّ الأصل في الأفعال هو الحرمة ما لم يقم دليل خاصّ على الترخيص؟ وقد طرح هذا السؤال منذ بدء تبلور علم الفقه، وكان بعضهم يرى أصالة الإباحة، بينما اختار آخرون أصالة الحظر[1]، ولا يزال هذا الاختلاف قائماً على حدّته حتى العصر الحاضر. وأما بيان حكم العقل في المسألة، فنرى أنّ أغلب الأصوليين أقرب إلى القول بأصالة الإباحة[2]؛ لقولهم بأصالة البراءة العقلية (قبح العقاب بلا

(1) كان الشيخ الصدوق (ره) يقول بأصالة الإباحة؛ إذ يقول الشيخ المفيد (ره): «قال أبو جعفر في الحظر والإباحة: الأشياء كلّها مطلقة حتى يرد في شيء منها نهي». (محمد بن محمد المفيد، **تصحيح اعتقادات الإمامية**، تحقيق: حسين درگاهي، ط 2، دار المفيد، بيروت، 1414هـ ق، ص 143). ويشير هذا التعبير إلى أنّ مسألة الحظر والإباحة هي من المسائل التي كانت مطروحة. وكذلك الشيخ الطوسي (ره) يبيّن هذا الاختلاف بما يلي: «واختلفوا في الأشياء التي ينتفع بها، هل هي على الحظر أو الإباحة أو على الوقف؟ ذهب كثير من البغداديين وطائفة من أصحابنا الإماميّة إلى أنّها على الحظر، ووافقهم في ذلك جماعة من الفقهاء، وذهب أكثر المتكلّمين من البصريين إلى أنّها على الإباحة، وهو الذي اختاره سيّدنا المرتضى (ره)، وذهب كثير من الناس إلى أنّها على الوقف... وهذا المذهب كان ينصره شيخنا أبو عبد الله (ره) وهو الذي يقوى في نفسي». (محمد بن الحسن (الشيخ الطوسي)، **العدّة في أصول الفقه**، تحقيق: رضا أستادي، ط 1، ستاره، قم، 1417هـ.ق، ج 2، ص 741).

(2) يبدو أنّ البحث عن أصالة الحظر والإباحة هو في مقام الحكم الشرعي الواقعي، أما البحث عن قبح العقاب بلا بيان وحقّ الطاعة، فهو بحث عن الحكم الظاهريّ من منظار العقل، وبتعبير أدقّ يمكن أن نعتبر البحث الثاني نقطة الانطلاق الأولى للبحث الفقهي.

بيان)، في حين يذهب بعضٌ آخر منهم إلى أصالة الاحتياط العقلية؛ استناداً إلى حكم العقل بحقّ الطاعة، مقتربين في ذلك من القائلين بأصالة الحظر؛ أي أنّهم يرون حكم العقل بوجوب الاحتياط في كلّ مورد يحتمل العقل فيه التكليف، إلّا أن يجد العقل ترخيصاً من الشارع في ذلك. والإجابة على هذا السؤال تدعو الفقيه إلى معرفة ما إن كان الترخيص هو الذي يحتاج إلى دليل خاصّ، أو أنّ الذي يحتاج إلى الدليل هو المنع؟

وفي مسألتنا هذه، لا بدّ للفقيه من أن يعلم كذلك ما إذا كان ثبات الحكم هو الذي يحتاج إلى دليل خاصّ، أو الذي يحتاج إلى دليل هو تغيّره؟ فمن اختار في بحث الأصل الأوّلي أنّ الأصل هو الثبات، كان ذلك الأصل هو نقطة انطلاقه، فهو يعلم أولاً أنّ كلّ ما ورد في الروايات من أحكام هي ثابتة، إلّا أن يقوم دليل على الخلاف. ومن اختار أصل التغيّر أصلاً أوليًّا، فسوف يعدّ كلّ حكم متغيّراً، ما لم يعثر على دليل خاصّ على ثباته. وأما إن كان يقول بعدم وجود أصل أوليّ، فهو بحاجة إلى دليل خاصّ للحكم بثبات الحكم أو تغيّره.

2 ـ تقدّم أنّه بناء على كون الأصل الأوّلي هو الثبات، فإنّ الفقيه يحمل حكم كلّ رواية على الثبات، إلّا أن يعثر على دليل خاصّ على تغيّر الحكم، لكنّ هذا الكلام على رغم من صحّته إلّا أنّه ليس كافياً؛ إذ من الممكن أن تخرج قرينة من قرائن التغيّر العامّة موضوع ما عن دائرة أصل الثبات، وعند ذلك لن تخلو نتيجة تلك القرينة عن أحد أمرين: إمّا أن تدلّ على تغيّر كافة أحكام هذا الموضوع، وإمّا أن تبدّل الأصل الأوّلي في هذا الموضوع من أصل الثبات إلى كون الأصل هو التغيّر. فإن أدّت القرينة العامّة على التغيّر إلى النتيجة الأولى، علم بذلك حال أحكام ذلك الموضوع، وأما إذا

أدّت إلى الثانية، فلا بدّ من أن يبدّل الفقيه نقطة انطلاقه من تلك النقطة الأولى إلى النقطة الثانية، فيقول: إنّ الأصل في أحكام ذلك الموضوع هو التغيّر، إلّا أن يقوم دليل خاصّ على ثبات حكم ما؛ فمثلاً إذا قبلت القرينة العامّة المتمثّلة بـ «قيام الدين بالتفويض والتخيير في إصدار حكم موضوع معيّن»[1]، وكذلك إذا جعلنا نتيجتها تبديل أصل الثبات في هذا الموضوع إلى أصل التغيّر، فلا بدّ من أن يُحمل كلّ حكم وصلنا عن ذلك الموضوع على التغيّر، إلّا أن نحرز ثباته. فهنا وإن كان بحثنا قد انطلق من أصل الثبات، إلّا أنّه استمرّ بعد القرينة العامّة من خلال الاستناد إلى أصل التغيّر.

وقد سبقت منّا الإشارة في بحث الأصل الأوّلي[2]، إلى أنّ أحد الأقوال في ذلك الأصل هو التفصيل بين الموضوعات، فيكون الأصل في بعضها هو الثبات، وفي بعضها الآخر التغيّر. كما لفتْنا إلى انسجام هذا الرأي مع أصالة الثبات[3]، فالفقيه يرى أنّ الأصل الأوّلي في كافّة الموضوعات هو الثبات، إلّا أن تؤدّي قرينة عامّة إلى تبديل هذا الأصل إلى أصل التغيّر.

3 ـ **الخلاصة**: يمثّل الأصل الأوّلي نقطة الانطلاق في تحديد ثبات الحكم وتغيّره، وحتى من ينكر وجود أصل أوّلي في هذه المسألة، لا بدّ أولاً من أن يحدّد موقفه تجاهه؛ ثمّ بعد إنكاره إياه، يشرع في دراسة القرائن.

---

(1) انظر: الفصل الثالث من هذا الكتاب، العنوان السابع، القرينة العامّة (التفويض من قِبل الدين في إصدار الحكم على موضوع ما).

(2) انظر: الجزء الأول من هذا الكتاب، الفصل الثاني، العنوان الرابع، القول الرابع: التفصيل بين الموضوعات.

(3) انظر: الجزء الأول من هذا الكتاب، المطلب الثالث، من المناقشة.

المسألة الرابعة: تعاضد المعايير

1 ـ إذا انتهينا من دراستنا للأصل الأوّلي إلى اختيار أصل الثبات، فإنّ كافّة القرائن العامّة على الثبات ستكون مؤيّدة وداعمة لكون الأصل هو الثبات في خصوص موضوعها، أما إذا اخترنا في المقابل أصل التغيّر، فستكون القرائن العامّة على التغيّر مؤيّدة وداعمة لأدلّة أصل التغيّر في خصوص موضوعها. ومن هنا، فلو قبلنا ـ مثلاً ـ بالقرينة العامّة المتمثّلة بـ «كون الموضوعات مخترعة من الشارع»[1]، فهي مؤيّدة لكون الأصل الأوّلي هو الثبات[2].

2 ـ يمكن للقرائن العامّة أن يطابق بعضها بعضاً، فيكون حكم الرواية الذي يدرس الفقيه ثباته وتغيّره مصداقاً لقرينتين عامّتين. وحينئذٍ، فإن كانت القرينتان العامّتان كلتاهما قرينتي ثبات أو قرينتي تغيّر أيّدت إحداهما الأخرى؛ فمثلاً مسألة وجوب الصوم هي مصداق لعدّة قرائن عامّة؛ هي: «كون الموضوعات مخترعة من الشارع»[3]، و«ثبات الموضوع»[4]، و«ذاتيّة

---

(1) انظر: هذا الكتاب، القسم الأول، الفصل الثالث، العنوان (2 ـ 5) القرينة العامّة «كون الموضوعات مخترعة من الشارع».

(2) إن اعتبرنا دليل هذه القرينة هو «الإطلاق المقامي لصدور الحكم عن مقام بيان الدين في خصوص موضوع كهذا»، ففي الواقع لا يكون دليل هذه القرينة قد أيّد دليل كون الأصل الأولي هو الثبات، بل دليل هذه القرينة هو دليل أصل الثبات نفسه الذي طبق في هذا الموضوع بدقّة أكثر.

(3) انظر: هذا الكتاب، القسم الأول، الفصل الثالث، العنوان (2 ـ 5)، القرينة العامّة «كون الموضوعات مخترعة من الشارع».

(4) انظر: المصدر نفسه، العنوان (2 ـ 1) القرينة العامّة «ثبات الموضوع».

الموضوع»[1]، ومضافاً إلى ذلك هي مصداق لقرينة خاصّة هي «وجود الحكم في الشرائع السابقة»[2].

3 . القرائن الخاصّة هي كالقرائن العامّة ـ كذلك ـ يعضد بعضها بعضاً؛ فنجد في رواية حكم رسول الله (ص) في منع حيازة الماء والكلأ الزائدين عن الحاجة[3]، قرينتين خاصّتين تقوّي إحداهما الأخرى: تتمثّل أولاهما بقرينة لفظية خاصّة غير صريحة، هي: «قضى رسول الله...»[4]، فلفظ «قضى» ظاهر في الحكم الخاصّ في واقعة معيّنة. بينما تتمثّل الأخرى بقرينة خاصّة غير لفظية هي «مخالفة حكم الرواية للمسلّمات الفقهيّة»[5]، والتي هي بمعنى مخالفة حكم الرواية لحريّة مالك الماء في التصرّفات الاختياريّة، وكلتا هاتين القرينتين الخاصّتين في الرواية تدلّان على تغيّر الحكم واختصاصه في واقعة معيّنة، كما إنّ كلاً منهما مؤيدة للأخرى.

---

(1) انظر: المصدر نفسه، العنوان (2 ـ 2) القرينة العامّة «ذاتيّة الموضوع».

(2) انظر: المصدر نفسه، العنوان (1 ـ 2 ـ 3) القرينة الخاصّة «وجود الحكم في الشرائع السابقة». وقد تقدّم هناك أنّه يمكن أن نعدّ هذه القرينة قرينة عامّة من جهة ما، ولكن بناءً على الأساس المعتمد في تقسيم هذا الكتاب فإنّها تعدّ قرينة خاصّة.

(3) «عن أبي عبد الله (ع)، قال: سمعته يقول: قضى رسول الله (ص) في سيل وادي مهروز للزرع إلى الشراك وللنخل إلى الكعب، ثمّ يرسلون الماء إلى أسفل من ذلك» (محمد الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، مصدر سابق، ج 17، ص 334).

(4) انظر: هذا الكتاب، الفصل الثاني، العنوان (1 ـ 2)، القرينة الخاصّة غير الصريحة؛ روح الله الموسوي الخميني، **الرسائل**، مصدر سابق، ج 1، ص 51.

(5) انظر: هذا الكتاب، الفصل الثاني، العنوان (1 ـ 2)، القرينة غير اللفظية، «مخالفة حكم الرواية للمسلّمات الفقهيّة»؛ محمد باقر الصدر، **اقتصادنا**، مصدر سابق، ص 726؛ حسنعلي علي أكبريان، **در آمدى بر قلمرو دين**، مصدر سابق، ص 97.

4 ـ يمكن للقرائن الخاصّة أن تؤيّد القرائن العامّة والأصل الأوّلي، وذلك ما يتّضح أمثلته بمراجعة الأمثلة المتقدّمة.

المسألة الخامسة: تعارض المعايير ومانعيّتها

والمراد بتعارض المعايير أن يدلّ معيار على ثبات حكم رواية ما، بينما يدلّ معيار آخر على تغيّره. أو أن يدلّ معيار ما على كون الأصل الأوّلي في موضوع معيّن هو الثبات، ويدلّ معيار آخر على أنّ الأصل الأوّلي أمر آخر. ونعني بتمانع المعايير أن يمنع معيار معيّن عن انعقاد معيار آخر. وبعبارة أخرى، المراد به أن يكون عدم المعيار المانع شرطاً في تحقّق المعيار الآخر[1]. ولتوضيح هذا البحث، لا بدّ أولاً من بيان صور التعارض والمانعيّة، لنعرض بعد ذلك قواعد عامّة لحلّهما.

1 ـ إذا اخترنا في بحث الأصل الأوّلي أنّه هو الثبات، وكان الدليل عليه الإطلاق المقاميّ وارتكاز المتشرّعة، ثمّ وجدت قرينة عامّة تدلّ على تغيّر أحكام موضوع ما، أو تدلّ على جريان أصل التغيّر في مورده، ففي هذه الحالة تكون القرينة العامّة مانعة عن انعقاد الإطلاق المقاميّ وارتكاز المتشرّعة. وإن كان دليلنا على أصل الثبات هنا دليلاً آخر، غير تلك الأدلّة التي طرحت في الفصل الثاني من هذا الكتاب، وقع تعارض بين هذا الدليل ودليل القرينة العامّة المذكورة. وبما

---

(1) عند منع قرينة عن تحقّق قرينة أخرى تكون إحداهما مانعة دائماً عن الأخرى، بينما لا تمنع الثانية عن القرينة الأولى، فاستعمال صيغة التفاعل أي التمانع هنا ليس دقيقاً، ولذا لم يستعمل اصطلاح «التمانع» إلى جانب «التعارض»، بل استخدم اصطلاح «المانعيّة» بدلاً عنه.

أنّ النسبة بين دليل القرينة العامّة على التغيّر، ودليل أصل الثبات هو العموم والخصوص المطلق، فإنّ دليل القرينة العامّة على التغيّر مقدّم على دليل أصل الثبات. ووجه تقدّم هذا النوع من القرائن هو أنّ أصل الثبات إنّما يجري في مكان لا يدلّ فيه دليل على تغيّر الحكم وكذا العكس أنّ أصل التغيّر إنّما يجري في موضع لا يدلّ فيه دليل على ثبات الحكم. ومن جهة أخرى، نفترض في هذه المسألة أنّه يوجد مثل هذا الدليل الدالّ على التغيّر أو الثبات. وبعبارة أخرى، فإنّ القرينة العامّة التي تفيد ثبات أحكام موضوعٍ ما، تكون مانعة عن جريان القرينة العامّة المفيدة لأصل التغيّر في أحكام ذلك الموضوع، فلا يقع التعارض. ويعبّر عن ذلك اصطلاحاً بـ«ورود» القرينة الأولى على القرينة الثانية ورفعها لموضوعه[1]. وبما أنّ الكاتب يرى الدليل الأوحد على أصل الثبات هو الإطلاق المقامي وارتكاز المتشرّعة، فإنّ كافّة القرائن المخالفة لهذا الأصل الأوّلي بمثابة المانع للأصل الأوّلي، لا أنّها معارضة له.

وإن قلنا في بحث الأصل الأوّلي بأن الأصل هو التغيّر، وكانت القرينة العامّة على الثبات دالّة على ثبات أحكام موضوعٍ ما، أو كانت تدلّ على أنّ الأصل الأوّلي لذلك الموضوع هو ثبات الحكم فيه بالخصوص، فالبحث يجري فيه أيضاً.

2 ـ وبغضّ النظر عن حقيقة الأصل الأوّلي في الثبات والتغيّر، من الممكن أن يكون لحكم روايةٍ ما قرينتان عامّتان متعارضتان،

---

(1) وذلك عندما يكون دليل القرينة الأولى شرعيًّا وتعبّديًّا، فإن كان عقليًّا قطعيًّا فتقديم القرينة الأولى على الثانية في حكم رواية ما، هو تخصّص.

أو إحداهما مانعة للأخرى؛ كأن تدلّ إحداهما على أصل التغيّر في الموضوع المرتبط بذلك الحكم، وتدلّ الأخرى على أصل الثبات، أو أن تدلّ إحداهما على تغيّر أحكام ذلك الموضوع، وتدلّ الأخرى على ثباتها، وهذان الموردان هما من موارد التعارض، أو أن تدلّ إحداهما على أصل التغيّر في الأحكام، وتدلّ الأخرى على الثبات، أو تدلّ إحداهما على كون الأصل الأوّلي في أحكام ذلك الموضوع هو الثبات، وتدلّ الأخرى على التغيّر، وهذان الموردان هما من موارد المانعيّة.

ومن أمثلة ذلك، ما ذكر في عهد مالك الأشتر، فهو يشتمل على أحكام حول الحكم والحكومة، فلو افترض في هذا المقام إمكان جريان قرينة التغيّر العامّة المتمثّلة بـ «كون الموضوع فرعيّاً»[1]، أفادت تلك القرينة تغيّر الأحكام المتعلّقة بالحكومة أو بأصل التغيّر في أحكام هذا الموضوع، ومن جهة ثانية لو قامت قرينة الثبات العامّة المتمثّلة بـ «كون الموضوع خارجاً عن دائرة العلوم البشريّة»[2]، أفادت ثبات أحكام ذلك الموضوع أو أصل الثبات، وهكذا تتعارض القرينتان العامّتان في المقام، أو تمنع إحداهما الأخرى.

3 ـ يمكن للقرينة الخاصّة أن تمنع من جريان الأصل الأوّلي، فالقرينة الخاصّة الدالّة على تغيّر حكم رواية معيّنة مانعة من جريان أصل الثبات فيها. كما إنّ القرينة الخاصّة الدالّة على ثبات حكم رواية ما مانعة عن جريان أصل التغيّر؛ فقد ورد في الرواية:

---

(1) انظر: هذا الكتاب، القسم الثاني، الفصل الثاني، العنوان الثالث.

(2) انظر: المصدر نفسه، القسم الأول، الفصل الثالث، العنوان 2. 4.

«قضى رسول الله (ص) في سيل وادي مهروز للزرع إلى الشراك وللنخل إلى الكعب، ثمّ يرسلوا الماء إلى أسفل من ذلك»[1].

وتفيد القرينة الخاصّة «قضى» تغيّر الحكم، وهي مقدّمة من باب الورود على أصل الثبات.

كما إنّه توجد بعض القرائن الخاصّة غير اللفظية قد تفيد أصلاً أوليّاً.

4 ـ قد تتعارض القرينة الخاصّة مع القرينة العامّة، أو قد تمنع عن جريانها. فإن دلّت القرينة العامّة على ثبات أحكام موضوع ما، واشتملت رواية معيّنة على قرينة خاصّة على التغيّر، فعندئذٍ تتعارض القرينة الخاصّة مع تلك القرينة العامّة. أما إذا دلّت تلك القرينة العامّة على أصل الثبات في أحكام ذلك الموضوع، فإنّ القرينة الخاصّة ستمنع جَرَيان تلك القرينة العامّة. وفي كلتا الحالتين، تقدّم القرينة الخاصّة على القرينة العامّة، ووجه تقدّم القرينة الخاصّة على القرينة العامّة الدالة على الأصل الأوّلي هو ذلك «الورود» المتقدّم الذي يقف في وجه تقدّم القرينة العامّة على الأصل الأوّلي، ووجه تقدّم القرينة الخاصّة على القرينة العامّة الدالة على ثبات أو تغيّر الحكم هو قوّة دلالتها قياساً بالقرينة العامّة[2].

ولنفترض مثالاً على ذلك، هو قبولنا بقرينة التغيّر العامّة المتمثّلة

(1) محمد الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، مصدر سابق، ج 17، ص 334؛ وانظر أيضاً: هذا الكتاب، الفصل الأول، القرينة اللفظية الخاصّة غير الصريحة.

(2) لا فرق في هذا المجال بين كون القرينة الخاصّة لفظية ـ والتي ترجع قوّتها إلى قوّة ظهور الخاصّ ـ أو غير لفظية، وهي التي ترجع قوّة دلالتها إلى التقدّم العرفيّ.

بـ «تفويض الدين وتخييره في صدور الحكم في موضوع ما»[1]، فطبّقت في تعيين مقدار الجزية[2]، وأفادت كون أحكام الجزية متغيّرة. ومن جهة أخرى، إذا اعتبرنا تعيين الجزية بلحاظ أفراد أهل الكتاب لا أموالهم[3]، مطابقة لفتوى الفقهاء، ومشمولة لقرينة الثبات الخاصّة وغير اللفظية المتمثّلة بـ «موافقة الحكم للمسلّمات الفقهيّة»[4]، ففي هذه الحالة، ستكون القرينة الخاصّة «موافقة الحكم للمسلّمات الفقهيّة» متعارضة مع القرينة العامّة «تفويض اختيار تعيين مقدار الجزية إلى الإمام»، وتقدّم القرينة الخاصّة بسبب قوّة دلالتها.

5 ـ قد تتعارض القرائن الخاصّة في ما بينها؛ فتدلّ قرينة خاصّة على ثبات الحكم، بينما تدلّ أخرى مشابهة على تغيّره. ويكون حصيلة ما يفهم من هذه القرائن حينئذٍ هو المعيار في تشخيص ثبات الحكم أو تغيّره، فإن كانت كلتاهما لفظيّتين، لا بدّ من التأكّد من كون إحداهما قرينة على الأخرى، أو عدم كونها كذلك، وإن دلّ الظهور العرفي لمجموع القرائن اللّفظيّة المتّصلة بالرواية على ثبات أو تغيّر الحكم، فإنّ ذلك الظهور يكون هو الحجّة، وإلّا كان اللفظ مجملاً من هذه الجهة، ولا بدّ عندئذٍ من الرجوع إلى الأصل الأوّلي. وإن كانت القرائن المتعارضة أو إحداها من القرائن غير اللفظية،

---

(1) انظر: هذا الكتاب، الفصل الثاني، العنوان الثامن، «التفويض من قِبل الدين في إصدار الحكم على موضوع ما».

(2) كما في رواية الإمام الصادق (ع)، إذ يقول: «ذلك إلى الإمام يأخذ...» (انظر: المصدر نفسه).

(3) ومن ذلك رواية الإمام الصادق (ع) التي يقول فيها: «يأخذ من كلّ إنسان منهم ما شاء...».

(4) انظر: هذا الكتاب، القسم الأول، الفصل الثالث، العنوان 1. 2. 4.

ولكن ـ لكونها ارتكازيّة ـ صارت بمثابة القرائن اللبيّة المتّصلة، فالكلام المتقدّم جارٍ هنا بعينه؛ بمعنى أنّ القرينة اللبيّة المتّصلة تعتبر كالقرائن اللفظية المتّصلة.

أمّا إذا كانت بين القرائن قرينة غير لفظية وغير ارتكازيّة، فسوف يظهر ذلك الكلام في حدّ نفسه في كون الحكم ثابتاً أو متغيّراً، وعند ذلك سيقع التعارض بين ظهور الكلام في حدّ نفسه وبين القرينة الخاصّة غير اللّفظيّة، أي أنّ التعارض سيقع بين حجّةٍ وبين قرينةٍ على خلافها.

6 ـ لا بدّ في حلّ التعارض بين القرائن من أن تُلاحَظ الرواية المشتملة على الحكم وأدلّة هذه القرائن، ولكن يمكن أن نقدّم بعض القواعد العامّة حول نوع هذه الأدلّة وحلّ التعارض بينها، وهي قواعد صحيحة، ولكن يمكن أن لا تطبّق في بعض الموارد بسبب خصوصيّات تلك الرواية. وهذه القواعد العامّة مجموعة في النقاط التالية:

أ) تنقسم المعايير التي تقدّمت في هذا الكتاب إلى معايير خاصّة وأخرى عامّة، ولكن يمكن أن نقسّمها من جهة تأثيرها إلى تقسيم آخر، ويمكن لهذا النوع من التقسيم أن يفيدنا في بيان العلاقة في ما بين القرائن.

كما تنقسم قرائن الثبات والتغيّر (سواء كانت عامّة أم خاصّة) إلى قرائن متّصلة وأخرى منفصلة، وتنتمي القرائن اللفظية بأجمعها إلى القرائن المتّصلة، أمّا سائر القرائن؛ فإن بلغت درجة الارتكاز العام فهي قرائن لبيّة متّصلة تؤثّر في ظهور الكلام في ثبات الحكم أو في تغيّره، وإلّا فهي منفصلة.

كما تؤثّر القرائن المتّصلة (لفظية كانت أو لبيّة) في ظهور

الرواية، وتؤدّي إلى ظهور تلك الرواية في ثبات الحكم أو تغيّره، أمّا القرائن المنفصلة فهي كاشفة ـ كونها دليلاً مستقلًا ـ عن ثبات حكم تلك الرواية أو تغيّره. وهنا لا بدّ من ملاحظة دلالة تلك الرواية في حدّ نفسها؛ فإن كانت ـ وبالالتفات إلى جميع القرائن المتّصلة ـ مجملة من حيث دلالتها على ثبات وتغيّر الحكم، تجري تلك القرينة المنفصلة بغير إشكال وتؤدّي نتيجتها. وإن كانت دالّة على ثبات الحكم أو تغيّره، وخالفت بذلك القرينة المنفصلة، ففيها صورتان: إمّا أن تدلّ تلك القرينة المنفصلة على أصل الثبات، وإما أن تدلّ على ثبات الحكم أو تغيّره بنفسها. وفي الصورة الأولى تمنع القرائن المتّصلة في الرواية عن جريان القرائن المنفصلة، وكما يعبّر عن ذلك في الاصطلاح الأصولي تكون «واردة» عليها، وأمّا في الصورة الثانية، فيقع التعارض بين القرائن المتّصلة للرواية والقرائن المنفصلة، وفي مثل هذه الحالة، يقدّم غالباً القرائن الخاصّة على القرائن العامّة.

من هنا، أمكن أن نخرج بقاعدة عامّة في باب تعارض القرائن ومانعيّتها، مفادها أنّ القرائن اللفظية وغير اللفظية المتّصلة مقدّمة دائماً على القرائن المنفصلة. وعندما تكون إحدى القرينتين منفصلة والأخرى متّصلة، أو كلتاهما منفصلتين، فيجري ـ غالباً ـ تقديم القرائن الخاصّة على العامّة؛ وذلك لقوّة دلالة القرينة الخاصّة.

ب) كلّ قرينة عامّة مفيدة لثبات أحكام موضوعٍ ما، تقدّم على القرينة العامّة المفيدة لأصل التغيّر في أحكام ذلك الموضوع. وكذلك كلّ قرينة عامّة مفيدة لتغيّر أحكام موضوع ما، تكون مقدّمة على القرينة العامّة المفيدة لأصل الثبات في أحكام ذلك الموضوع.

ج) يمكن أن تكون النسبة بين قرينتين عامّتين متعارضتين هي

التساوي، أو العموم والخصوص المطلق، أو العموم والخصوص من وجه. أمّا إن كانت النسبة بينهما العموم والخصوص المطلق ـ بأن تكون كافّة مصاديق القرينة الأولى مشمولة بالقرينة الثانية، ولكن بعض مصاديق الثانية ليست مشمولة بالأولى ـ فدلالة دليل القرينة الأخصّ تكون غالباً أقوى من دلالة دليل القرينة الأعمّ في خصوص حكم الرواية موضع البحث، وإنّما تُقدّم القرينة الأخصّ لقوّة دلالتها. أمّا لو كانت النسبة بينهما هي التساوي ـ بأن كانت مصاديقهما واحدة ـ فإنّ التعارض من الحيثيّة الخاصّة المبحوث عنها في هذا القانون هو تعارض مستقرّ. وأما إذا كانت النسبة بين القرينتين هي العموم والخصوص من وجه، فيكون لهما حكم ما لو كانت النسبة بينهما هي التساوي، وعندئذٍ لا يكون ثمة قوّة لإحداهما على الأخرى، إلّا أن يكون عدد المصاديق الخاصّة بإحداهما أقلّ من مصاديق الأخرى.

د) عندما يكون التعارض بين القرينتين العامّتين مستقرّاً، ولم يستطع أيّ مرجّح تقديم إحداهما على الأخرى، فلا بدّ من الرجوع حينئذ إلى العام الفوقاني[1]، وهو هنا عبارة عن قرينة أخرى عامّة تتّصف بأنّها أعمّ مطلقاً من كلتا القرينتين، وأما إن لم توجد قرينة عامّة كهذه، فعند ذلك يتمسّك الفقيه بالأصل الأوّلي. بينما إذا انتهينا من بحث الأصل الأوّلي إلى إنكاره، وافترضنا خلوّ المقام من أيّ قرينة حول حكم

(1) نحن في المقام، وإن استفدنا من اصطلاحات باب تعارض الأخبار، غير أنّه ينبغي عدم الخلط بين هذين البابين.

هذه الرواية، فسوف تبقى الرواية مجملة من حيث دلالتها على ثبات الحكم وتغيّره، ويجري حينئذٍ الأصل العملي الذي سيأتي الحديث عنه في العنوان التالي:

المسألة السادسة: الأصل العملي

إذا شكّ الفقيه في ثبات حكم وتغيّره، ولم يزُل شكّه بعد البحث عن القرائن، فالرواية عنده تكون مجملة من هذه الجهة وغير حجّة. وهنا إذا كان هذا الحكم من الأحكام التكليفيّة أو الوضعيّة المستتبعة لأحكام تكليفيّة، فما هي وظيفة الفقيه أمام هذه الأحكام التكليفيّة؟ والقاعدة التي تبيّن هذه الوظيفة تسمّى بـ «الأصل العملي».

والبحث عن الأصل العملي خارج عن موضوع هذا الكتاب؛ فهو لا يفيد في معرفة ثبات الحكم وتغيّره، وإنّما يحدّد للمكلّف الوظيفة العملية في ما يرتبط بالحكم المشكوك به، ولكن نرى من المناسب ـ تكميلاً للبحث وبغية بيان حقيقة الأصل العملي ـ أن نشير باختصار إلى النقاط الآتية:

1 ـ إنّما يجري الأصل العملي عندما تنعدم القرائن الإثباتيّة لمعرفة ثبات الحكم وتغيّره. وهذا ما يحصل في الحالات التالية:

أ) عندما ينتهي الفقيه من بحث الأصل الأولي إلى نتيجة إنكاره، ولا تتوفّر أيّ قرينة من قرائن الثبات والتغيّر (الخاصّة والعامّة)في الرواية.

ب) عندما ينتهي الفقيه من بحث الأصل الأوّلي إلى إنكاره، وتكون القرائن المحفوفة بالرواية متعارضة؛ بحيث لا تفيد من حيث المجموع ثبات الحكم ولا تغيّره.

ج) عندما ينتهي الفقيه من بحث الأصل الأوّلي إلى القول بأصل

الثبات أو التغيّر، إلّا أنّ قرائن الرواية تكون معارضة لذلك الأصل؛ بحيث لا يمكن لهذا الفقيه أن يستفيد من مجموعهما ثبات الحكم أو تغيّره.

وتبقى الرواية في جميع هذه الحالات مجملة من حيث ثبات الحكم وتغيّره، ومضافاً إلى ذلك، يفترض أنّه لا دليل آخر على ثبات أو تغيّر الحكم.

2 ـ يطرح الأصل العملي على مستويين اثنين: مستوى الأصل العملي العقلي، ومستوى الأصل العملي الشرعي. والأوّل هو ما يكون للعقل قبل الرجوع إلى الشرع، والثاني هو ما يقدّمه الشرع.

ما نبحثه هنا من الأصل العملي العقلي والأصل العمليّ الشرعي يتمحور حول الأحكام الإلزاميّة (الوجوب والحرمة). أمّا الأصل العملي الراجع إلى الأحكام غير الإلزاميّة (المستحب والمكروه والمباح) فسيأتي الحديث عنه لاحقاً.

ويلاحظ أنّ ثمّة خلافاً حول الأصل العملي العقلي عند الشكّ في التكليف؛ فمشهور الأصوليّين يعتقدون بأصالة البراءة عن التكليف الإلزامي، ويُعبَّر عن هذا الأصل بقاعدة «قبح العقاب بلا بيان»، أو «البراءة العقلية»[1]، وفي المقابل ثمة من يرى أصالة الاحتياط العقلي كالمحقّق الداماد والشهيد الصدر رحمهما الله[2]. ويعبّر الشهيد الصدر عن هذه القاعدة بـ «حقّ الطاعة»، ويعتقد أنّ حقّ الطاعة للمولى

---

(1) انظر: علي المشكيني، **اصطلاحات الأصول**، مصدر سابق، ص 46.

(2) انظر: جلال الدين طاهري أصفهاني، **المحاضرات، مباحث في أصول الفقه** (تقريرات دروس آية الله محمد محقق داماد) ط 1، انتشارات مبارك، أصفهان، 1382هـ.ق، ج 2، ص 237؛ محمّد باقر الصدر، **دروس في علم الأصول**، مصدر سابق، ج 1، ص 370.

الحقيقيّ يقتضي امتثال العبد للتكليف كلّما علم أو ظنّ ـ بل حتى لو احتمل ـ التكليف، إلّا أن يكون الشارع بنفسه قد رخّص في المخالفة.

وإذا ما تردّد حكم الرواية في بحثنا هذا بين الثبات والتغيّر، فإنّ احتمال ثبات الحكم يفيد ثبوت التكليف، واحتمال تغيّر الحكم يفيد نفي التكليف، فنتيجة أصالة البراءة العقلية أن لا يُعامل الحكم معاملة الحكم الثابت، في حين أنّ نتيجة أصالة الاحتياط العقلي أن يعامل معاملة الحكم الثابت.

وبعد أن يحدّد الفقيه موقفه من الأصل العملي العقلي، لا بد من أن يحدّد نظر الشارع في هذا المجال؛ فهل اهتمّ الشارع بهذا الشكّ وبيّن للمكلّفين حكمه؟ فإن كان قد حكم بالبراءة أو الاحتياط، فيسمّيان بالبراءة أو الاحتياط الشرعيين[1]. ويرى الشهيد الصدر في الأصل العملي الشرعي ما يراه مشهور الأصوليين من البراءة الشرعية[2]، ودليلهم على ذلك آيات وروايات تدلّ على تلك البراءة[3]. وفي المقابل، فإنّ الأخباريين يقولون بالاحتياط الشرعي إن كان الحكم المشكوك به هو الحرمة[4]، لكنّهم يعتقدون بالبراءة الشرعية إن كان الحكم هو الوجوب[5]. ويستدلّ الأخباريون على الاحتياط الشرعي بروايات الاحتياط التي نوقشت مفصّلاً في كتب الأصوليّين[6].

---

(1) انظر: علي المشكيني، **اصطلاحات الأصول**، مصدر سابق، ص 40.

(2) محمد باقر الصدر، **دروس في علم الأصول**، مصدر سابق، ص 373.

(3) المصدر نفسه.

(4) انظر: مرتضى الأنصاري، **فرائد الأصول**، مصدر سابق، ج 2، ص 20.

(5) انظر: المصدر نفسه، ص 142.

(6) انظر: المصدر نفسه، ص 62.

فنتيجة أصالة البراءة الشرعية ـ والمقبولة عند جميع الأصوليّين ـ تشبه في بحثنا هذا نتيجة حمل حكم الرواية على الحكم المتغيّر.

3 ـ إن كان حكم الرواية من الأحكام غير الإلزاميّة ـ أي أنّه لا يشكّ في عدم إلزاميّة حكم الرواية، وإنّما يشكّ في ثبات ذلك الحكم الإلزاميّ وتغيّره ـ فأيّهما يجري هنا؛ أصالة البراءة العقلية أم البراءة الشرعية؟

لا شكّ في أنّ أصالة البراءة العقلية لا تجري هنا؛ وذلك لأنّ مضمونها هو نفي العقاب، ولا عقاب في الأحكام غير الإلزاميّة، أمّا في جريان البراءة الشرعية، فإنّ الأصوليين يبحثون ذلك البحث في البراءة عن الاستحباب. واستناداً إلى حديث الرفع، يعتقد السيّد الخوئي (ره) بأنّ أصل البراءة لا يجري في موارد الشكّ في الاستحباب الاستقلالي[1]، أمّا في موارد الشكّ في الاستحباب الضمنيّ فيعتقد بجَرَيانه. ويقصد بذلك أنّه إذا شككنا باستحباب فعل من الأفعال فلا تجري أصالة البراءة لنفيه؛ لأنّ معنى جريان هذا الأصل هو نفي استحباب الاحتياط في هذا الحكم المشكوك، كما إنّ معنى جريان أصالة البراءة في الواجبات هو نفي وجوب الاحتياط في مواردها، بينما نحن في يقين من استحباب الاحتياط في الحكم الاستحبابي المشكوك به. أمّا إذا كنّا نشكّ في شرطيّة فعل ما لفعلٍ آخر مستحب، فإنّ هذه الشرطيّة ـ والتي تسمّى مستحبًّا ضمنيًّا ـ تُنفى بأصالة البراءة، لكي نتمكّن بعد ذلك من القيام بأصل الفعل بقصد أمره الفعلي، فلا تنشأ بالإتيان به شبهة البدعة أو التشريع.

---

(1) علي الهاشمي الشاهرودي، **دراسات في علم الأصول**، (تقريرات دروس آية الله السيد أبو القاسم الخوئي)، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، لا مكان، 1419هـ.ق، ج 3، ص 246.

أمّا الشهيد الصدر (ره) فيقبل بجريان أصالة البراءة في موارد الشكّ في الاستحباب الاستقلالي[1]، ويقول في جوابه على أستاذه (السيد الخوئي): بأنّ دليل هذا الاستحباب للاحتياط؛ إمّا أدلّة الاحتياط التي لا وضوح في دلالتها ولا سند صحيحاً لها، أو أدلّة «من بلغ»، والتي تفيد الاستحباب النفسي لعنوان ثانوي هو البلوغ، لا الاستحباب الطريقي من قبيل استحباب الاحتياط. ومن الواضح أنّه لا منافاة بين الاستحباب النفسي لفعل ما بعنوان البلوغ وبين نفي استحباب الاحتياط عنه. فأصالة البراءة إذاً جارية كذلك في الحكم الاستحبابي الاستقلالي المشكوك.

وينتقد الشهيد الصدر جَرَيان أصالة البراءة في الاستحباب الضمني، بالقول إنّ الإتيان ببقيّة أجزاء المستحبّ يكون؛ إمّا بقصد الأمر المطلق، وأصالة البراءة هي التي تثبت هذا الإطلاق في المقام، إلّا أنّ إثبات ذلك بإجراء البراءة سيكون أصلاً مثبتاً في هذه الحال؛ وإمّا أن لا يكون الإتيان بتلك الأجزاء بقصد الأمر المطلق، بل بداعي إجراء البراءة عن الحرمة العملية، الذي يجري عند احتمال وجود الأمر.

وعلى أيّ حال، فمسألة جريان أصالة البراءة الشرعية في الحكم الاستحبابي المشكوك به هي موضع خلاف، ولكن تطبيقها في بحثنا هو أنّ الحكم المستفاد من الرواية إن كان من سنخ الاستحباب، وشككنا في أنّ هذا الاستحباب هو حكم إسلامي ثابت أو حكم متغيّر خاصّ بموقعه، وكنّا من القائلين بإمكان إجراء البراءة الشرعية فيه، فستكون النتيجة عدم ثبوت استحباب ذاك الفعل.

---

(1) محمود الهاشمي الشاهرودي، **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق، ج 5، ص 149.

أمّا إن كنّا من القائلين بعدم جريان أصالة البراءة، ولم نعتقد بجريان أخبار «من بلغ»، فماذا ستكون النتيجة؟ ربّما أمكننا هنا الاعتقاد بجريان استصحاب عدم التكليف بالاستحباب[1].

ما ذكرناه حتى الآن كان حول حكم الاستحباب المشكوك به، أمّا الكراهة المشكوك بها بين الثابت والمتغيّر، فما حكمها؟

نقول هنا أيضاً بأنّه لا تجري البراءة العقلية؛ وذلك لأنّه لا عقاب في الكراهة، أمّا البراءة الشرعية فيمكن أن يقال إنّ الدليل الذي ذكره السيّد الخوئي في إنكاره لجريانها في الاستحباب الاستقلالي جار هنا بعينه؛ فحسن الاحتياط في الكراهة يقيني كما هو في الاستحباب. كذلك فإنّ جواب الشهيد الصدر يجري بعينه أيضاً، فضلاً عن الإشكال في أصل إمكان استفادة استحباب الاحتياط من أخبار من بلغ.

وهنا أيضاً، إن بقي شكّنا في ثبات الحكم المكروه وتغيّره، ولم

---

(1) وجه الترديد في جريان استصحاب عدم التكليف يرجع إلى مجموعة من الإشكالات التي أوردت عليه، فقد طرح هذا الاستصحاب في صور ثلاث: أ) استصحاب عدم التكليف قبل البلوغ؛ ب) استصحاب عدم التكليف قبل الشريعة، وهو ما يسمّى باستصحاب عدم الجعل؛ ج) استصحاب عدم التكليف بلحاظ زمان ما قبل تحقّق الشرائط. وقد نوقش كلّ واحد من هذه الاستصحابات بشكل موسّع، والتعرّض لها في هذا المقام خارج عن مجال بحثنا، لذا نرجع القرّاء إلى مصادرها. (انظر: محمد سرور الحسيني البهسودي، **مصباح الأصول**، مصدر سابق، ج 2، ص 288؛ أبو القاسم الخوئي، **أجود التقريرات**، مصدر سابق، ج 2، ص 296 و409؛ كاظم حسيني الحائري، **مباحث الأصول**، مصدر سابق، الجزء الثالث من القسم الثاني، ص 286 ـ 307؛ محمود الهاشمي الشاهرودي، **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق، ج 5، ص 67 ـ 75). والمبحوث عنه في هذه المصادر هو التمسّك بالاستصحاب لإثبات أصالة البراءة.

تجرِ البراءة الشرعية، فيجري استصحاب عدم التكليف بالكراهة. وإن كان حكم الرواية مفيداً للإباحة بالمعنى الأخصّ (مقابل الاستحباب والكراهة والوجوب والحرمة)، وشككنا في ثبات هذا الحكم وتغيّره، فيبدو أنّه لا مجال لجريان أصالة البراءة أو أصالة الاحتياط؛ لأنّ حكم الإباحة ليس فيه أيّ نوع من التحريك إلى الفعل أو الترك، أمّا أصالة عدم تشريع الإباحة قَبل نزول الشريعة فهي جارية.

وماذا ستكون نتيجة استصحاب عدم التكليف أو عدم التشريع؟ إنّ أقصى ما يؤدّيه هذا الاستصحاب هو: بما أنّ مثل هذا الحكم لم يكن في بداية التشريع، فالآن أيضاً لا وجود له. وهو لا يفيد أبداً أنّ هذه الرواية قد صدرت في ما بعد في غير مقام بيان الشريعة؛ لأنّ ذلك يستلزم كون الاستصحاب أصلاً مثبتاً.

المصادر والمراجع

الكتب:

1 ـ إبراهيم الشاطبي (أبو إسحاق)، ***الاعتصام***، تحقيق عبد الرزاق المهدي، ط 1، دار الكتاب العربي، بيروت، 1417هـ.ق.

2 ـ ــــــــــــــ، **الموافقات في أصول الشريعة**، شرح: عبد الله درّاز، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1415هـ.ق.

3 ـ إبراهيم شفيعي سروستانى، ومحمد كاظم رحمان ستايش وجلال الدين قياسي، ***قانون ديات ومقتضيات زمان***، ط 1، مركز تحقيقات استراتجيك رياست جمهورى، لا مكان، 1376هـ ش.

4 ـ أبو الصلاح الحلبي، ***الكافي في الفقه***، تحقيق: رضا أستادي، مكتبة أمير المؤمنين (ع)، أصفهان، 1403هـ.ق.

5 ـ أبو القاسم الخوئي، ***أجود التقريرات*** (تقريرات دروس آية الله النائيني)، ط 2، موسسه مطبوعات دينى، قم، 1420هـ.ق.

6 ـ ــــــــــــــ، ***مباني تكملة المنهاج***، نشر لطفي، دار الهادي، المطبعة العلمية، قم، 1407هـ.ق.

7 ـ أبو القاسم فنائي، ***در آمدى بر فلسفه دين وكلام جديد***، ط 1، انتشارات إشراق، 1375هـ.ش.

8 ـ أبو القاسم القمي، ***قوانين الأصول***، المكتبة العلمية الإسلامية، طبعة حجريّة بخط عبد الرحيم، طهران، لا تا.

9 ـ أحمد الخوانساري، ***جامع المدارك***، تحقيق: علي أكبر غفاري، ط 2، مكتبة الصدوق، طهران، مطبعة إسماعيليان، قم، 1405هـ.ق.

10 ـ جمال الدين محمد الخوانساري، ***شرح غرر الحكم ودرر الكلم***، تصحيح وتعليق: حسيني أرموي، مؤسسة انتشارات دانشگاه طهران، 1366هـ.ش.

11 ـ أحمد القرافي (شهاب الدين)، ***الفروق***، دار المعرفة، بيروت، لا تا.

12 ـ أحمد بن حنبل الشيباني، ***المسند***، دار الفكر، بيروت، لا تا.

13 ـ أحمد بن محمد الأردبيلي (المحقق)، ***جامع الرواة وإزاحة الاشتباهات من الطرق والإسناد***، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم، 1403هـ.ق.

14 ـ ــــــــــــ، ***مجمع الفائدة والبرهان***، تحقيق: الاشتهاردي والعراقي واليزدي، ط 1، مؤسسة النشر الإسلامي، 1414هـ.ق.

15 ـ أحمد بن محمد الزرقاء، ***شرح القواعد الفقهية***، بقلم مصطفى الزرقاء، ط 2، دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، 1409هـ.ق.

16 ـ أحمد بن محمد بن خالد البرقي، ***المحاسن***، تحقيق: جلال الدين الحسيني، دار الكتب الإسلامية، لا مكان، لا تا.

17 ـ إسماعيل بن حماد الجوهري، ***الصحاح (تاج اللغة وصحاح العربية)***، تحقيق: أحمد الغفور عطار، أميري، طهران، 1368هـ.ش.

18 ـ آلين ف. شالمرز، ***چيستى علم: در آمدى بر مكاتب علم شناسى فلسفى***، ترجمه إلى الفارسية: سعيد زيبا كلام، ط 1، شركت انتشارات علمى وفرهنگى، 1374هـ.ش.

19 ـ ثامر هاشم حبيب العميدي، **واقع التقية عند المذاهب والفرق الإسلامية من غير الشيعة الإمامية**، ط 1، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، قم، 1374هـ.ش.

20 ـ جان هيك، **فلسفه دين**، ترجمه إلى الفارسية: بهرام راد، ط 1، طهران، انتشارات بين المللي الهدى، 1372هـ.ش.

21 ـ جعفر بن الحسن الحلي (المحقق)، **شرائع الإسلام**، ط 2، منشورات الأعلمي، طهران، 1374هـ.ش.

22 ـ جلال الدين طاهري أصفهاني، **المحاضرات، مباحث في أصول الفقه** (تقريرات دروس آية الله محمد محقق داماد) ط 1، انتشارات مبارك، أصفهان، 1382هـ.ق.

23 ـ جواد علي، **المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، ط 2، دار العلم للملايين، بيروت، مكتبة النهضة، بغداد، 1978م.

24 ـ حبيب الله الرشتي، **بدائع الأفكار**، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، لا تا، لا مكان.

25 ـ حسن الموسوي البجنوردي، **القواعد الفقهية**، مؤسسة إسماعيليان، قم، 1413هـ.ق.

26 ـ حسن بن يوسف الحلي (العلامة)، **تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية**، تحقيق: إبراهيم البهادري، بإشراف جعفر السبحاني، ط 1، مؤسسة الإمام الصادق(ع)، قم، 1421هـ.ق.

27 ـ ــــــــــــــ، **تذكرة الفقهاء**، ط 1، مؤسسة آل البيت: لإحياء التراث، قم، 1419هـ.ق.

28 ـ ــــــــــــــ، **قواعد الأحكام**، منشورات الرضي، قم، لا تا.

29 ـ ــــــــــــــ، **كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد**، تصحيح وتعليق: حسن حسن زاده آملي، ط 6، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، 1416هـ.ق.

30 ـ ــــــــــــــ، **مختلف الشيعة في أحكام الشريعة**، تحقيق: مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية، ط 1، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، 1415هـ.ق.

31 ـ ــــــــــــــ، **منتهى المطلب**، الطبعة الحجرية، وجداني، لا مكان، 1333هـ.ق.

32 ـ حسنعلي علي أكبريان، **ارزش دنيا**، تحقيق: كانون انديشه جوان، موسسه فرهنگى دانش وانديشه معاصر، ط 2، 1379هـ.ش.

33 ـ ــــــــــــــ، **در آمدى بر قلمرو دين**، پژوهشگاه فرهنگ وانديشه اسلامي، ط 1، 1377هـ.ش.

34 ـ حسن محمد مكي العاملي، **الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل** (محاضرات آية الله جعفر السبحاني)، ط 4، قم، مؤسسة الإمام الصادق (ع)، 1417هـ.ق.

35 ـ حسين النوري الطبرسي، **مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل**، تحقيق: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ط 2، 1408هـ.ق.

36 ـ حسين بن عبد الله (ابن سينا)، **الإشارات والتنبيهات**، ط 2، دفتر نشر كتاب، 1403هـ.ق.

37 ـ ــــــــــــــ، **الشفاء (الإلهيات)**، انتشارات بيدار، قم، لا تا.

38 ـ حسين علي المنتظري، **دراسات في المكاسب المحرمة**، ط 1، مكتب آية الله العظمى المنتظري، قم، 1417هـ.ق.

39 ـ ــــــــــــــ، **دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية**، ط 1، المركز العالمي للدراسات الإسلامية، قم، 1408هـ.ق.

40 ـ ــــــــــــــ، **نهاية الأصول**، (تقريرات دروس آية الله حسين الطباطبائي البروجردي)، ط 1، قم، نشر تفكر، 1415هـ.ق.

41 ـ حسين مروِّجي، **اصطلاحات فقهى**، ط 1، نشر بخشايش، قم، 1379هـ.ش.

42 ـ حمد بن محمد الخطائي، **معالم السنن**، ذيل مختصر سنن أبي داوود، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، 1400هـ.ق.

43 ـ حمزة بن عبد العزيز الديلمي (المعروف بسلّار)، ***الوسيلة إلى نيل الفضيلة***، تحقيق: عبد العظيم البكّاء، مطبعة الآداب في النجف الأشرف، منشورات جمعية منتدى النشر، نجف، 1399هـ.ق.

44 ـ دفتر مطالعات وتحقيقات زنان، **مجموعة مقالات هم انديشى بررسى مسائل ومشكلات زنان**، ط 1، 1380هـ ش.

45 ـ رضا إسلامي، **ماهيت حكم ظاهري**، مركز مطالعات وتحقيقات اسلامي، پژوهشكده فقه وحقوق، ط 1، مؤسسه بوستان كتاب، قم، دفتر تبلغات اسلامحوزه علمه قم، 1382هـ.ش.

46 ـ روح الله الموسوي الخميني، ***الاستصحاب***، ط 1، مؤسسة تنظيم ونشر آثار إمام خميني، لا مكان 1373هـ.ش.

47 ـ ـــــــــــــــ، ***الرسائل***، تعليق: مجتبى الطهراني، المطبعة العلمية، قم، 1385هـ.ش.

48 ـ ـــــــــــــــ، ***المكاسب المحرمة***، ط 1، موسسه تنظيم ونشر آثار امام خميني، لا مكان، 1373هـ.ش.

49 ـ ـــــــــــــــ، ***صحيفه نور***، إعداد مركز الوثائق الثقافية للثورة الإسلامية، وزارة الإرشاد الإسلامي، طهران، 1361هـ.ش.

50 ـ ـــــــــــــــ، ***مناهج الوصول إلى علم الأصول***، تحقيق: موسسه تنظيم ونشر آثار امام خمينى (ره)، قم، 1414هـ.ق.

51 ـ زين الدين الجبعي العاملي (الشهيد الثاني)، ***الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية***، دار الهادي للمطبوعات، قم 1403 هـ ق.

52 ـ ـــــــــــــــ، ***تمهيد القواعد***، ط 1، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، 1374هـ.ش.

53 ـ سعد الدين التفتازاني، ***كتاب المطوّل***، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم، لا تا.

54 ـ سعيد الراوندي، **فقه القرآن**، مطبوع ضمن سلسلة الينابيع الفقهية.

55 ـ سعيد ضيائي فر، **جايگاه مبانى كلامى در اجتهاد**، ط 1، بوستان كتاب، قم، 1382هـ.ش.

56 ـ سليمان بن الأشعث (أبو داوود)، **سنن أبي داوود**، دار المعرفة، بيروت، لا تا.

57 ـ شمس الدين بن قدامة المقدسي، **الشرح الكبير، ذيل المغني** لموفق الدين ابن قدامة، دار الكتاب العربي، بيروت، 1403هـ.ق.

58 ـ ضياء الدين العراقي، **مقالات الأصول**، تحقيق: مجتبى محمودي ومنذر الحكيم، ط 1، مجمع الفكر الإسلامي، قم، 1361هـ.ش.

59 ـ ــــــــــــ، **نهاية الأفكار في مباحث الألفاظ**، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، لا تا.

60 ـ عباس علي عميد الزنجاني، **فقه سياسي**، ط 1، مؤسسة انتشارات أمير كبير، طهران، 1367هـ.ش.

61 ـ عبد الرحمن السهيلي، **الروض الأنف في شرح السيرة النبويّة لابن هشام**، تحقيق وتعليق وشرح: عبد الرحمن الوكيل لا مكان، لا تا.

62 ـ عبد الرحيم الأسنوي، **التمهيد في تخريج الأصول على الفروع**، المطبعة الماجدية، مكة، 1353هـ.ق.

63 ـ عبد العزيز بن البرّاج الطرابلسي (القاضي) **المهذّب**، إشراف: الشيخ جعفر السبحاني، جامعة المدرسين، قم، 1406هـ.ق.

64 ـ عبد الفتاح الحسيني المراغي، **العناوين الفقهية**، ط 1، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، 1417هـ.ق.

65 ـ عبد الكريم سروش، **بسط تجربه نبوى**، موسسه فرهنگى صراط، طهران، 1378هـ.ش.

66 ـ ــــــــــــــــ، **علم چيست؟ فلسفة چيست؟**، ط 14، موسسه فرهنگى صراط، طهران، 1379هـ.ش.

67 ـ ــــــــــــــــ، **قبض وبسط تئوريك شريعت**، ط 6، موسسه فرهنگى صراط، طهران، 1377هـ.ش.

68 ـ ــــــــــــــــ، **مدارا ومديريت**، ط 1، موسسه فرهنگى صراط، طهران، 1376هـ.ش.

69 ـ عبد الله جوادي آملي، **انتظار بشر از دين**، تحقيق وتنظيم: محمد رضا مصطفى بور، ط 3، مركز نشر إسراء، قم، 1384هـ.ش.

70 ـ ــــــــــــــــ، **شريعت در آئينه معرفت**، تنظيم: حميد پارسانيا، ط 1، مركز نشر إسراء، 1377هـ.ش.

71 ـ ــــــــــــــــ، **ولايت فقيه ولايت فقاهت وعدالت**، ط 1، مركز نشر إسراء، قم، 1378هـ.ش.

72 ـ ــــــــــــــــ، **ولايت فقيه، رهبري در إسلام**، ط 1، مركز نشر فرهنگ رجاء، قم، 1367هـ.ش.

73 ـ عبد الله شبّر، **الأصول الأصلية والقواعد الشرعية**، منشورات مكتبة مفيد، قم، 1404هـ.ق.

74 ـ عبد الله نصري، **انتظار بشر از دين**، ط 2، موسسه فرهنگى دانش وانديشه معاصر، 1379هـ.ش.

75 ـ عدنان القطيفي ومنير الخباز، **الرافد في علم الأصول** (تقريرات دروس آية الله السيد علي الحسيني السيستاني)، مكتبة آية الله العظمى السيستاني، قم، 1414هـ.ق.

76 ـ علي أصغر مرواريد، **سلسلة الينابيع الفقهية**، ط 1، دار التراث ـ الدار الإسلامية، بيروت، 1410هـ.ق.

77 ـ علي أكبر دهخدا، **لغتنامه دهخدا**، چاپ سيروس، طهران، 1325هـ.ق.

78 ـ علي أكبر كلانتري، **حكم ثانوي در تشريع اسلامى**، ط 1،

إعداد: مركز الدراسات والتحقيقات الإسلامية، مركز انتشارات دفتر تبليغات إسلامي، مركز بحوث الفقه والحقوق قم، 1378هـ.ش.

79 ـ علي الطباطبائي، ***رياض المسائل في بيان الأحكام بالدلائل***، ط 1، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1414هـ.ق.

80 ـ علي الغروي التبريزي، ***التنقيح في شرح العروة الوثقى*** (تقريرات دروس آية الله أبو القاسم الخوئي)، ط 3، دار الهادي للمطبوعات، قم، 1410هـ.ق.

81 ـ علي المشكيني، ***اصطلاحات الأصول***، ط 4، دفتر نشر الهادي، قم، 1409هـ.ق.

82 ـ علي الهاشمي الشاهرودي، ***دراسات في علم الأصول*** (تقريرات دروس آية الله السيد أبو القاسم الخوئي)، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، لا مكان، 1419هـ.ق.

83 ـ علي بن أبي بكر الرشداني المرغيناني، ***الهداية شرح بداية المبتدي***، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، لا تا.

84 ـ علي بن جعفر، **مسائل علي بن جعفر**، تحقيق: مؤسسة آل البيت: لإحياء التراث، ط 1، المؤتمر العالمي للإمام الرضا7، قم، 1409هـ.ق.

85 ـ علي بن طاهر (الشريف المرتضى)، ***الذريعة إلى أصول الشريعة***، تحقيق: أبو القاسم كُرجي، دانشكاه طهران، لا تا.

86 ـ علي بناه الاشتهاردي، ***مجموعة فتاوى ابن الجنيد***، دفتر نشر إسلامي، ط 1، قم، 1416هـ.ق.

87 ـ علي شريعتي، ***مجموعه آثار***، ط 2، انتشارات چاپخش، طهران، 1379هـ.ش.

88 ـ علي عبد الرازق، ***الإسلام وأصول الحكم في الإسلام***، بقلم

محمد عمارة، ط 1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1972م.

89 ـ علي نمازي شاهرودي، **مستدرك سفينة البحار**، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، 1419هـ.ق.

90 ـ عيسى ولائي، ***فرهنگ تشريحى اصطلاحات أصول***، ط 1، لا نا، 1374هـ.ش.

91 ـ فرج الله هدايت نيا ومحمد هادي كاوياني، ***بررسى فقهى ـ حقوقى شوراى نگهبان***، ط 1، مركز نشر پژوهشگاه فرهنگ وانديشه اسلامى، طهران، 1380هـ.ش.

92 ـ فضل بن الحسن الطبرسي، ***مجمع البيان في تفسير القرآن***، تحقيق: لجنة من العلماء والمحققين الأخصائيين، ط 1، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، 1405هـ.ق.

93 ـ كاظم حسيني الحائري، ***الولاية في عصر الغيبة***، ط 1، مجمع الفكر الإسلامي، قم، 1414هـ.ق.

94 ـ ــــــــــــ، ***مباحث الأصول*** (تقريرات درس آية الله الشهيد محمد باقر الصدر)، قم، 1408هـ.ق.

95 ـ لطف الله الصافي الگلپايگاني، ***الأحكام الشرعية ثابتة لا تتغير***، ط 1، دار القرآن الكريم، قم، 1412هـ.ق.

96 ـ مجموعة من الكتاب، ***مجموعه آثار كنگره بررسى مبانى فقهى حضرت امام خمينى*** (ره)، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني (ره)، قم، 1374هـ.ش.

97 ـ محسن عبد الحميد، ***منهج التغيير الاجتماعي في الإسلام***، ط 1، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1403هـ.ق.

98 ـ محمد إبراهيم جناتي، ***ادوار اجتهاد از ديدگاه مذاهب اسلامي***، ط 1، سازمان انتشارات كيهان، طهران، 1372هـ.ش.

99 ـ محمد إسحاق الفياض، ***محاضرات في أصول الفقه*** (تقريرات

دروس آية الله أبوالقاسم الخوئي)، دار الهادي للمطبوعات، قم، 1410هـ.ق.

100 ـ محمد الحر العاملي، ***التنبيه بالمعلوم من البرهان***، المطبعة العلمية، قم، 1401هـ.ق.

101 ـ ــــــــــــ، ***وسائل الشيعة***، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لا تا.

102 ـ محمد الشوكاني، ***إرشاد الفحول***، بيروت، دار المعرفة، لا تا.

103 ـ محمد الغزالي (أبو حامد)، ***المستصفى في أصول الفقه***، ط 1، دار صادر، مصر، 1322هـ.ق.

104 ـ محمد القرطبي (ابن رشد)، ***بداية المجتهد ونهاية المقتصد***، تحقيق: خالد العطار، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1415هـ.ق.

105 ـ محمد باقر الصدر، ***اقتصاد ما***، ترجمه إلى الفارسيّة: ع. إسپهبدي، لا مكان، لا تا.

106 ـ ــــــــــــ، ***اقتصادنا***، ط 16، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، 1402هـ.ق.

107 ـ ــــــــــــ، ***المعالم الجديدة***، ط 1، مكتبة النجاح، طهران، لا تا.

108 ـ ــــــــــــ، ***دروس في علم الأصول***، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، لا تا.

109 ـ محمد باقر المجلسي، ***بحار الأنوار***، ط 2، مؤسسة الوفاء، بيروت، 1403هـ.ق.

110 ـ ــــــــــــ، ***مرآة العقول في شرح أخبار الرسول***، ط 2، دار الكتب الإسلامية، طهران، 1363هـ.ش.

111 ـ محمد بن أبي بكر (ابن القيم الجوزية)، ***أعلام الموقعين عن رب العالمين***، ط 1، دار الكتاب العربي، بيروت، 1416هـ.ق.

112 ـ محمد بن إسحاق (ابن هشام)، **السيرة النبوية**، دار إحياء التراث العربي، لا مكان، 1421هـ.ق.

113 ـ ــــــــــــــــ، **سيرة النبي**، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة محمد علي صبيح وأولاده، 1383هـ.ش.

114 ـ محمد بن إسماعيل البخاري، **صحيح البخاري**، دار الأجيال، بيروت، لا تا.

115 ـ محمد بن الحسن (الشيخ الطوسي)، **الاستبصار**، تحقيق: حسن موسى الخرسان، دار الكتب الإسلامية، طهران، 1390 هـ.ق.

116 ـ ــــــــــــــــ، **الخلاف**، تحقيق: علي الخراساني وجواد الشهرستاني ومحمد مهدي نجف، بإشراف مجتبى العراقي، ط 1، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، 1416هـ.ق.

117 ـ ــــــــــــــــ، **العدّة في أصول الفقه**، تحقيق: رضا أستادي، ط 1، ستاره، قم، 1417هـ.ق.

118 ـ ــــــــــــــــ، **المبسوط في فقه الإمامية**، تصحيح: محمد تقي كشفي، ط 3، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، طهران، 1387هـ.ش.

119 ـ ــــــــــــــــ، **تهذيب الأحكام في شرح المقنعة**، تحقيق: حسن موسى الخرسان، ط 4، دار الكتب الإسلامية، طهران، 1365هـ.ش.

120 ـ ــــــــــــــــ، **مصباح المتهجّد**، ط 1، مؤسسة فقه الشيعة، بيروت، 1411هـ.ق.

121 ـ محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الأمم والملوك (تاريخ الطبري)**، تحقيق: نخبة من العلماء الأجلاء، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لا تا.

122 ـ ــــــــــــــــ، **تاريخ الطبري**، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت، 1407هـ.ق.

123 ـ محمد بن علي (الشيخ الصدوق)، ***المقنع***، المطبوع في ***سلسلة الينابيع الفقهية.***

124 ـ ــــــــــــ، ***علل الشرائع***، ط 2، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1385هـ.ق.

125 ـ ــــــــــــ، ***معاني الأخبار***، تصحيح: علیأکبر غفاري، انتشارات إسلامي، لا مكان، 1361ه.ش.

126 ـ ــــــــــــ، ***من لا يحضره الفقيه***، تصحيح: حسن موسى الخرسان، طهران، دار الكتب الإسلامية، 1410هـ.ق.

127 ـ محمد بن علي الأحسائي (ابن أبي جمهور)، ***عوالي اللآلي العزيزية في الأحاديث الدينية***، تحقيق: المرعشي ومجتبى العراقي، ط 1، مطبعة سيد الشهداء، قم، 1403هـ.ق.

128 ـ محمد بن علي الجزيني العاملي (الشهيد الأول)، ***القواعد والفوائد***، تحقيق: عبد الهادي الحكيم، مكتبة مفيد، قم، لا تا.

129 ـ محمد بن عيسى الترمذي، ***سُنن الترمذي***، لا مكان، لا تا.

130 ـ محمد بن محمد المفيد، ***الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد***، تحقيق: مؤسسة آل البيت: لتحقيق التراث، دار المفيد، لا مكان، لا تا.

131 ـ ــــــــــــ، ***المقنعة***، ط 2، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، 1410هـ.ق.

132 ـ ــــــــــــ، ***تصحيح اعتقادات الإمامية***، تحقيق: حسين درگاهي، ط 2، دار المفيد، بيروت، 1414هـ.ق.

133 ـ محمد بن مكرم (ابن منظور الإفريقي)، ***لسان العرب***، تصحيح: عبد الوهاب أمين محمد، وعبيدي، محمد صادق، دار إحياء التراث العربي ومؤسسة التاريخ العربي، بيروت، لا تا.

134 ـ محمد بن يعقوب الفيروز آبادي (مجيد الدين)، ***القاموس المحيط***، دار الجيل.لا مكان، لا تا.

135 ـ محمد بن يعقوب الكليني، **الكافي**، تصحيح: علي أكبر غفاري، ط 3، دار صعب ودار التعارف، بيروت، 1401هـ.ق.

136 ـ محمد تقي البروجردي، **نهاية الأفكار** (تقريرات دروس آية الله ضياء الدين العراقي)، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، لا تا.

137 ـ محمد تقي مصباح اليزدي، **دروس فلسفه أخلاق**، ط 2، انتشارات اطلاعات، طهران، 1370هـ.ش.

138 ـ محمد جعفر جعفري لنگرودي، **ترمينولوجي حقوق**، گنج دانش، طهران، 1367هـ.ش.

139 ـ محمد حسن النجفي، **جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام**، تحقيق: علي آخوندي، ط 6، دار الكتب الإسلامية، طهران، 1397هـ.ق.

140 ـ محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، لا تا.

141 ـ ــــــــــــــ، **حاشية الكفاية**، بنياد علمى وفكرى علامه طباطبائى، لا مكان، لا تا.

142 ـ محمد حسين الغروي الأصفهاني، **نهاية الدراية في شرح الكفاية**، ط 1، مؤسسة آل البيت: لإحياء التراث، 1408هـ.ق.

143 ـ محمد رضا المظفّر، **أصول الفقه**، نشر دانش إسلامي، لا مكان، 1405هـ.ق.

144 ـ ــــــــــــــ، **المنطق**، دار التعارف، بيروت، 1400هـ.ق.

145 ـ محمد سرور الحسيني البهسودي، **مصباح الأصول** (تقريرات دروس آية الله أبو القاسم الخوئي)، ط 4، مكتبة الداوري، قم 1412 هـ.ق.

146 ـ محمد سعيد الحكيم، **المحكم في أصول الفقه**، ط 1، مؤسسة المنار، لا مكان، 1414هـ.ق.

147 ـ محمد سعيد رمضان البوطي، **ضوابط المصلحة في الشريعة**

الإسلامية، ط 6، الدار المتحدة للطباعة والنشر، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1412هـ.ق.

148 ـ محمد سليمان الأشقر، ***أفعال الرسول ودلالتها على الأحكام الشرعية***، ط 3، بيروت، 1408هـ.ق.

149 ـ محمد صادق الحسيني الروحاني، ***زبدة الأصول***، ط 1، مؤسسة الإمام الصادق (ع)، قم، 1412هـ.ق.

150 ـ ــــــــــــــــ، ***فقه الصادق***، ط 3، مؤسسة دار الكتاب، قم 1413هـ.ق.

151 ـ محمد صادق الصدر، ***تاريخ ما بعد الظهور***، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، 1412هـ.ق.

152 ـ محمد صنقور، ***المعجم الأصولي***، ط 1، الناشر: المؤلّف، قم، 1421هـ.ق.

153 ـ محمد علي التوحيدي، ***مصباح الفقاهة في المعاملات*** (تقريرات دروس آية الله السيد أبو القاسم الخوئي)، ط 4، مؤسسة أنصاريان للطباعة والنشر، قم، 1427هـ.ق.

154 ـ محمد علي الكاظمي، ***فوائد الأصول***، (تقريرات دروس الميرزا النائيني) تحقيق: رحمت الله أراكي، ط 1، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، 1409هـ.ق.

155 ـ محمد علي صالح معلم، ***التقيّة في فقه أهل البيت*** (تقريرات دروس آية الله مسلم داوري)، ط 1، لا مكان، 1418هـ.ق.

156 ـ محمد فاضل اللكنراني، ***القواعد الفقهية***، ط 1، مؤسسة الكلام، قم، 1416هـ.ق.

157 ـ ــــــــــــــــ، ***تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة***، كتاب الحج، ط 2، دارالتعارف للمطبوعات، 1418هـ.ق.

158 ـ محمد كاظم الخراساني، ***درر الفوائد في الحاشية على الفرائد***، مكتبة بصيرتي، الطبعة الحجرية، قم، لا تا.

159 ـ ـــــــــــــ، **كفاية الأصول**، ط 1، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم، 1409هـ.ق.

160 ـ محمد كاظم مصطفوي، **القواعد**، ط 2، مؤسسة النشر الإسلامي، 1415هـ.ق.

161 ـ محمد مجتهد شبستري، **نقدى بر قرائت رسمى از دين**، ط 1، طرح نو، طهران، 1379هـ.ش.

162 ـ محمد محمدي الريشهري، **حج وعمره در كتاب وسنت**، مركز تحقيقات دار الحديث، ط 1، مؤسسة دار الحديث، قم، لا تا.

163 ـ محمود الهاشمي الشاهرودي، **بحوث في علم الأصول** (تقريرات دروس آية الله السيد محمد باقر الصدر)، ط 3، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، 1417هـ.ق.

164 ـ مرتضى الأنصاري، **فرائد الأصول**، لجنة تحقيق تراث الشيخ الأنصاري، مجمع الفكر الإسلامي، قم، 1419هـ.ق.

165 ـ مرتضى الحائري اليزدي، **مباني الأحكام في أصول شرائع الإسلام**، تحقيق: محمد حسين أمر اللهي اليزدي، مؤسسة النشر الإسلامي.

166 ـ مرتضى مطهري، **بررسى اجمالى مبانى اقتصاد اسلامى**، ط 1، انتشارات حكمت، 1403هـ.ق.

167 ـ ـــــــــــــ، **مقدمه بر جهان بينى اسلامى**، دفتر انتشارات اسلامي، قم، لا مكان، لا تا.

168 ـ مسلم بن الحجاج القشيري النيشابوري، **الجامع الصحيح**، بيروت، دار الفكر، لا تا.

169 ـ مصطفى أحمد الزرقاء، **الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد** (المدخل الفقهي العام)، مطابع ألف باء، الأديب، دار الفكر، دمشق، 1967م.

170 ـ مصطفى ديب البغا، **أثر الأدلّة المختلف فيها في الفقه**

الإسلامي، ط 3، دار العلوم الإنسانية، دار القلم، دمشق، 1413 هـ.ق.

171 ـ مصطفى قصير العاملي، ***التقية عند أهل البيت*** (ع)، المجمع العالمي لأهل البيت (ع)، المعاونية الثقافية، لا مكان، 1372هـ.ش.

172 ـ مهدي بازرگان، ***آخرت وخدا هدف بعثت انبيا***، ط 1، موسسه خدمات فرهنگي رسا، لا مكان، 1377هـ.ش.

173 ـ مهدي هادوي الطهراني، ***فهرست ساختار منطقى انديشه سياسى در إسلام***، بقلم حسنعلي علي أكبريان ومحمد رضا كاشفي، لا نا، لا مكان، لا تا.

174 ـ ــــــــــــــ، ***مبانى كلامى اجتهاد در برداشت از قرآن كريم***، ط 1، موسسه فرهنگى خانه خرد، 1377هـ.ش.

175 ـ ــــــــــــــ، ***مكتب ونظام اقتصادى اسلام***، ط 1، مؤسسة فرهنگى خانه خرد، لا مكان، 1378هـ.ش.

176 ـ ــــــــــــــ، ***ولايت فقيه***، ط 1، كانون انديشه جوان، موسسه فرهنگى انديشه معاصر، لا مكان 1377هـ.ش.

177 ـ ناصر كاتوزيان، ***فلسفه حقوق***، ط 1، شركت سهامي انتشار، لا مكان، 1377هـ.ش.

178 ـ ناصر مكارم الشيرازي، ***استفتاءات جديدة***، تنظيم: أبو القاسم عليان نجاد، ط 1، انتشارات مدرسة الإمام علي بن أبي طالب (ع)، 1379هـ.ش.

179 ـ نصير الدين محمد الطوسي (الخواجة)، ***تجريد الاعتقاد***، ضمن كتاب **كشف المراد**.

180 ـ النعمان بن محمد المغربي (القاضي)، ***دعائم الإسلام***، تحقيق: آصف بن علي أصغر فيضي، دار المعارف، 1383هـ.ق.

181 ـ نعمت الله صفري، **نقش تقيه در استنباط**، ط 1، بوستان كتاب، قم، 1381هـ.ش.

182 ـ نهج البلاغة.

183 ـ وهبة الزحيلي، ***أصول الفقه الإسلامي***، ط 2، دار الفكر، دمشق، 1416هـ.ق.

184 ـ يوسف البحراني، ***الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة***، تحقيق: محمد تقي الإيرواني، مؤسسة النشر الإسلامي، قم.

المقالات:

1 ـ أحمد جنتي، مقال في **جريدة كيهان**، عدد 14199، 11 خرداد سنة 1371هـ.ش.

2 ـ أحمد واعظي، «**در آمدی بر هرمنوتيك**»، مجلة كتاب نقد، عدد، 23، صيف 1381هـ.ش.

3 ـ حبيب الله پيمان، «**ثبات وتغيير در انديشه دين**»، مجلة كيهان، عدد 56، فروردين وارديبهشت 1371هـ.ش.

4 ـ حسنعلي علي أكبريان، «**دين ودنيا**»، مقالة منشورة في **دانش نامه إمام علي** (ع)، بإشراف علي أكبر رشاد، ط 1، موسسه فرهنگي دانش وانديشه إسلامى، طهران، 1380هـ.ش.

5 ـ ــــــــــــــ، «**نقد عدالت بستر فمينيسم اسلامى**»، مركز مطالعات وتحقيقات زنان، غير منشور.

6 ـ ــــــــــــــ، «**جايگاه حكم ولائ در تشريع اسلام**»، مجله حكومت إسلامي، العدد 24، صيف 1381هـ.ش.

7 ـ حسين كچوئيان، «**قرائت پذيرى متون ديني راهي به سوى شكاكيت و پوچ گرائى**»، مجله كتاب نقد، العدد 23، شتاء 1381هـ.ش.

8 ـ عبد العظيم النمر، «**الفتاوى والأحكام الإسلامية بين التغيير والثبات**»، مجلة العربي، الكويت، عدد 379، 1420هـ.ق.

9 ـ علي أكبر حسيني حائري، «**منطقة الفراغ في التشريع الإسلامي**»، مجلة رسالة التقريب، عدد 11، سنة 1417هـ.ق.

10 ـ محمد تقي الجعفري، «**جايگاه تعقل وتعبد در معارف اسلامى**»، مجلة حوزة، عدد 49.

11 ـ محمد حسين الطباطبائي، «**ولايت وزعامت**»، بحثدرباره مرجعيت، شركت سهامي انتشار، لا مكان، لا تا.

12 ـ محمد سروش محلاتي، مقال منشورة في صحيفة «**جمهورى اسلامى**»، عدد 68، خرداد 1371هـ.ش.

13 ـ محمد صادق مزيناني، «**جايگاه وقلمرو حكم وفتوا**»، مجلة حوزة، العددان 56 ـ 57، خرداد وتير ومرداد وشهريور 1372هـ.ش.

14 ـ مهدي هادوي الطهراني، «**ساختار كل نظام اقتصادى در قرآن**»، مجموعة مقالات المؤتمر الخامس للدراسات في علوم ومفاهيم القرآن، دار القرآن الكريم، قم، 1375هـ.ش.

الحوارات:

1 ـ محمد البجنوردي، حوار مطبوع في **مجموعه مقالات هم انديشي بررسي مسائل ومشكلات زنان**، دبير خانه هم انديشي، دفتر مطالعات وتحقيقات زنان، ط 1، 1380هـ.ش.

2 ـ محمد مجتهد شبستري، «**ديدار با صاحب نظران**»، حوار منشور في مجلة حوزه، عدد 46، مهر وآبان 1370هـ.ش.

3 ـ ــــــــــــ، حوار «**زنان كتاب وسنت**»، مجلة زنان، عدد 57، *آبان 1378*هـ.ش.

4 ـ يوسف صانعي، حوار في **مجموعه گفت وگوهاى هم انديشى بررسى مسائل ومشكلات زنان**.

ومضافًا إلى الاهتمام الفقهي والأصولي بهذه المسألة، فقد اعتنى آخرون من غير الفقهاء والأصوليّين أيضًا بهذا البحث فتناولوا في أبحاثهم الفصل بين الأحكام الثابتة والمتغيِّرة، باتجاهات كلامية ومعرفية ولكن رؤيتهم إلى الأمر تختلف عن الرؤية الفقهية والأصولية؛ حيث ينظرون إلى هذه المسألة من زاويتين:

الأولى: أنهم قسموا التعاليم الدينية الواردة في النصوص الحديثيَّة، ضمن معالجتهم لقضايا شمولية الدين وغاياته، وبأسلوب خارج- ديني إلى قسمين: ذاتي وعرضي أو بتعابير أخرى مثل: أصلي وفرعي، الجوهر والصدف، أو الروح والجسد. واعتبروا القسم الأول ثابتًا بينما القسم الثاني هو المتغيِّر.

الثانية: أنهم فصلوا بين الدين والمعرفة الدينية، معتبرين أنّ الدين هو الثابت، بينما المعرفة الدينية متغيِّرة.

وقد كان كل اهتمامهم أو جلّه في الجهة الأولى لهذه المسألة بالناحية الكلامية وتأويل وجود الثابت والمتغيِّر في الأحكام الشرعية. كما انصبّ اهتمامهم في الجهة الثانية إلى الناحية المعرفية فيها، ولكن لم يكن لدى هاتين الجهتين أي التفات إلى معيار معرفة الثابت والمتغيِّر في الأحكام، والذي يعدّ من الأبحاث الإثباتية والأصولية في الفقه. وعليه لا يمكن غضّ الطرف عن الأثر الذي تركته النزعة الكلامية والمعرفية على البحث في هذه المسألة. ومن هنا، فقد حاول المؤلف في هذا الكتاب استخراج المعايير الأصولية التي نجمت عن هذه التوجّهات الكلامية والمعرفية والعمل على تحقيقها. ولربّما استفدنا من كلمات علماء الكلام وغيرهم، ولكن بعد محاولة صبغها بصبغة الفقه والبحث الفقهيّ....

المؤلف

من المقدمة

Constant and Variable in Textual Evidence
A study in the Mechanism of Jurisprudence

Center of Civilization for the Development of Islamic Thought

THE CIVILIZATIONAL STUDIES' SERIES





مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

بيروت – بئر حسن – بولفار الأسد – خلف الفانتزي وُرد – بناية ماميا – ط٥
هاتف: 826233 1 961+ – فاكس: 820378 1 961+ - ص.ب: 25/55
E-mail:info@hadaraweb.com - www.hadaraweb.com